Compilado por Jacques Le Goff

Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII





HISTORIA DE
LOS MOVIMIENTOS
SOCIALES

COLOQUIO DE ROYAUMONT, 27-30 DE MAYO 1962

con la colaboración de

A. ABEL, D. ANGELOV, Dom J. BECQUET, A. BORST,
M. D. CHENU, E. DELARUELLE, G. DUBY, A. DUPRONT,
M. FOUCAULT, P. FRANCASTEL, A. GIEYSZTOR, L. GOLDMANN,
H. GRUNDMANN, A. I. KLIBANOV, L. KOLAKOWSKI, G. LEFF,
O. LUTAUD, J. MACEK, R. MANDROU, R. MANSELLI,
T. MANTEUFFEL, H.-I. MARROU, R. MORGHEN, I. S. REVAH,
G. SCHOLEM, G. SZÉKELY, A. TENENTI,
C. THOUZELLIER, C. VASOLI, C. VIOLANTE, P. WOLFF

y la participación de

Sra. M. ASTON, B. BLUMENKRANZ, Sra. FRANCASTEL,
A. FRUGONI, B. GEREMEK, F. GRAUS, S. LANCEL, G. LE BRAS,
M. LOMBARD, D. OBOLENSKY, J. ORCIBAL, Mlle. PATZELT,
E. POULAT, H.-C. PUECH, J. SEGUY, S. STELLING-MICHAUD
M. TAUBES

TRADUCTORES
Flora Guzmán
José Manuel López
Dolores Sacristán
Héctor Tizón

DISEÑO DE LA CUBIERTA
El Cubri

Historia de los Movimientos Sociales

HEREJIAS Y SOCIEDADES

EN LA EUROPA PREINDUSTRIAL (SIGLOS XI-XVIII)

Comunicaciones y debates
del Coloquio de Royaumont
presentados por

JACQUES LE GOFF







siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 04310 MEXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ PLAZA, 5. 28043 MADRID. ESPAÑA

primera edición en español, 1987

en coedición con

segunda edición en español, 1995

primera edición en francés, 1968

título original: hérésies et sociétés dans l'europe pré-industrielle. 11e-18e siècles
isbn 968-23-1983-8

INDICE

NOTA PRELIMINAR

Han transcurrido cinco años desde la celebración del coloquio cuyas comunicaciones y resumen de las discusiones se publican por fin aquí. Pido perdón por este retraso a los participantes en el coloquio y a los lectores del presente libro. Aunque el estudio de las herejías continúe suscitando un gran interés y se hayan publicado numerosos trabajos —entre ellos algunos importantes— sobre la materia desde 1962, me parece indiscutible la oportunidad de esta publicación. En efecto, el coloquio de Royaumont no fue una serie de informes aislados, una colección de textos independientes. Fue una reflexión en común sobre el significado de las herejías en la Europa preindustrial, desde el siglo XI al XVIII. A partir de casos concretos, se esforzó por formular una problemática de la heresiología en ese contexto de civilización. Se colocó en una perspectiva claramente sociológica, pero supo preservar para su objeto un contenido verdaderamente histórico, al tiempo que llevaba a cabo una confrontación entre especialistas de diversas competencias en cuanto a la disciplina científica, al área cultural o al dominio cronológico.

El programa propuesto a los participantes desempeñó su papel de punto de partida sin imponer un marco apremiante. El coloquio se alejó con frecuencia de la letra del programa para conservar mejor su espíritu. Afortunadamente, las conclusiones no estaban contenidas en las premisas. Y si el problema de la toma de conciencia de Europa a través de las herejías rara vez fue abordado directamente, esta discreción permitirá mejor al lector añadir a este respecto su propia reflexión a la de los miembros del coloquio.

Aunque existe un cierto desequilibrio cronológico, en favor de la Edad Media y en detrimento de la época moderna, ello no se deriva solamente de la composición de los participantes en el coloquio. Tiene sus raíces en la mutación de las herejías en el Renacimiento y en una cierta desaparición del hecho estrictamente herético en la Europa de la Edad Moderna. La herejía sigue los destinos de la cristiandad, del catolicismo. Pero las páginas siguientes mostrarán que no fue el simple corolario, el simple negativo de la ortodoxia. Esta dificultad de delimitar la herejía a partir del siglo XVI explica en gran medida que la bibliografía que el profesor Herbert Grundmann tuvo a bien preparar para completar las actas del coloquio se limite a la época medieval. Fiel al calendario previsto, Herbert Grundmann había acabado ese trabajo ya a finales de 1963. Luego no pudo aportar más que algunas adiciones. La culpa es mía. Sin embargo, tal como ha quedado, la bibliografía prestará grandes servicios.

A pesar del número y de la calidad de los participantes, no todas las colaboraciones ni todas las presencias deseadas pudieron ser efectivas. Algunos de los que no pudieron ir a Royaumont, nos enviaron el texto de su comunicación. Ante la ausencia del autor, el coloquio no creyó que se pudiera abrir una discusión sobre ellas. Aquí, pues, se encontrará sólo el texto de esas comunicaciones.

Hemos querido publicar lo esencial de las discusiones, que, en un coloquio de este tipo, resultan tan importantes como las ponencias. Hemos tenido que resumir y

condensar unos debates cuya grabación en cintas magnetofónicas no ha resultado por lo demás siempre fácil de descifrar. Esperamos haber sido fieles al espíritu de todas las intervenciones. Rogamos al lector que nos perdone por haber tenido que eliminar el sabor concreto de esas discusiones, la espontaneidad de la expresión, la pulpa de las palabras, el relleno de las fórmulas de cortesía, importantes en un debate, fastidiosas en un libro. Sin embargo, el lector debe saber que los heresiólogos de Royaumont, aunque frecuentemente fueran tan apasionados como sus héroes, fueron más corteses en sus polémicas.

Quiero expresar aquí mi agradecimiento a todos los que han querido y permitido este coloquio y esta publicación. En primer lugar a Fernand Braudel, presidente de la VI Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, siempre dispuesto a favorecer la confrontación y la búsqueda en el dominio de la historia y de las ciencias humanas. Luego a los responsables de los servicios científicos y administrativos de la VI Sección que han hecho posible la realización de esta empresa, mis colegas y amigos Clemens Heller, Emmanuel Le Roy-Ladurie, Ruggiero Romano, Louis Velay y Marie-Louise Dufour-Heller. En la delicada puesta a punto del manuscrito, me han ayudado de manera inestimable Henri Bresc y Alain Drouart, agregados de historia y antiguos alumnos de la Ecole Normale Supérieure, y Philippe Braunstein, agregado de historia y antiguo alumno de la Ecole Normale Supérieure y de la Ecole Française de Rome, y profesor ayudante de la VI Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Finalmente Françoise Piponnier, jefe de trabajos de la VI Sección, ha sido la secretaria incomparable del coloquio.

Herejes y heresiólogos han recibido en el marco cisterciense de Royaumont una inspirada y perfecta hospitalidad. Deseo expresar aquí mi agradecimiento al director del centro cultural, Alain Crespelle, y a sus colaboradores.

Jacques LE GOFF

INTRODUCCION

J. LE GOFF

El coloquio «Herejías y sociedades» no tiene por objetivo suscitar una colección de estudios aislados sobre los movimientos heréticos que conoció Europa entre los siglos XI y XVIII.

Debe ser una reflexión colectiva sobre el fenómeno herético, ilustrada con ejemplos presentados por las personalidades participantes sobre un tema que entre más especialmente en su competencia.

En primer lugar, debe esforzarse por contestar a la pregunta «¿Qué es un hereje?» pero desde el principio debe partir del hecho de que no hay hereje aislado. Aunque protestatario, el hereje, está siempre inmerso en un grupo. Intentaremos, pues, determinar en primer lugar la importancia de los niveles, de los grados donde captamos al hereje.

1.° ¿Cae el hereje dentro de una cierta psicología, incluso de una cierta patología mental? ¿Es el hereje un anormal, un neurótico?

2.° ¿Qué relaciones mantiene el hereje con la mentalidad colectiva? ¿Es un ser aislado, que escapa a esa mentalidad, rechazándola, o al contrario es su intérprete más exigente, intransigente, un extremista del todo o nada, la encarnación en estado puro de la mentalidad colectiva más o menos degradada en la masa ortodoxa?

3.° ¿Cómo se comporta este rebelde con respecto a las diversas formas de organización social de las que forma parte: su clase social de origen y las colectividades en las que está obligado a integrarse en cuanto hereje? ¿Es el hereje un producto de clase? ¿No se expresa realmente la herejía más que en una secta? ¿Cuál es la originalidad del grupo herético en cuanto grupo social? ¿Qué representa una Iglesia herética?

Sin embargo, el objeto del coloquio consiste sobre todo en estudiar el papel del hereje, su función en la sociedad: el hereje en acción dentro del proceso histórico. Para ello, se ha escogido un marco geográfico y cronológico.

El área espacial es Europa, y más precisamente la Europa cristiana, campo de herejías opuestas a un mismo sistema religioso: el cristianismo. El espacio temporal es el período que se extiende desde el año 1 000, comienzo de la explosión de las herejías de masas en Occidente, hasta finales del siglo XVIII cuando, al dejar de ser predominante el cristianismo, la herejía pierde su carácter de contestación de la ideología dominante.

No obstante, el coloquio espera mucho de la aportación de los especialistas de otras épocas y otras áreas religiosas: el cristianismo primitivo, el judaísmo, el Islam, el cristianismo ortodoxo procedente de Bizancio, deben ofrecer no solamente el peso histórico de las influencias de sus herejías sobre las de Occidente, sino también la ocasión de comparaciones fructíferas.

La cuestión fundamental del coloquio es por consiguiente: siendo por excelencia el hereje el crítico de los valores espirituales de una sociedad, ¿qué participación

tuvieron las herejías europeas de la era preindustrial en la toma de conciencia de esa Europa?

Todas las comunicaciones, todas las intervenciones deberán, mediante hechos concretos, presentar casos que tengan valor ejemplar, ordenarse en torno a la investigación principal.

Esta investigación se llevará a cabo en diversos frentes.

En primer lugar, habrá que delimitar la novedad herética. En la mentalidad y el comportamiento del hereje, como en los del ortodoxo, existen herencias, hábitos, supervivencias. ¿Qué representan? ¿Es la herejía ruptura u otra tradición?

Saludable o perniciosa, la herejía es contagiosa. ¿Cómo se realiza esa difusión: papel de los individuos (problema del jefe herético, del papel de las mujeres en las herejías), de los grupos (herejías y oficios, herejías y clases sociales, herejías y medios eclesiásticos)? Los instrumentos de esa difusión ¿son los mismos que los de cualquier otro movimiento espiritual o ideológico? Los caminos de la herejía ¿son los caminos normales?

Puesto que la herejía comporta una mentalidad, ¿qué relaciones mantiene con los grandes tipos de cultura ligados al medio? Y, en primer lugar, ¿existen herejías rurales y herejías urbanas? ¿Qué relaciones existen entre los dos tipos?

Es más, la herejía, al igual que la ortodoxia, requiere un dogma, una teología, un saber: ¿es éste asunto de gente sencilla o de gente culta? ¿Existen herejías populares y herejías cultas? ¿Desempeñan el mismo papel en el proceso de toma de conciencia? ¿Cómo se armonizan en el seno de tal herejía la elaboración culta y las creencias populares?

Para conocer la herejía ¿no conviene buscarla también donde no se presenta a cara descubierta?

¿No ha habido también conatos de herejías reintegradas a las filas de la ortodoxia, herejías domesticadas? ¿Cómo y por qué se resiste a la tentación herética? ¿Hay herejía u ortodoxia, sí o no, blanco o negro, o acaso existen márgenes movedizos, fronteras indecisas? ¿Qué pasa en ellos? ¿Cómo se presenta la herejía no cristalizada?

¿Qué ocurre con las herejías fallidas? ¿Por qué y cómo acaban en evasiones, en enmascaramientos? En la filosofía, en la literatura, en el arte, los herejes están a menudo presentes, aunque disfrazados. Algunos especialistas —esperémoslo— arrancarán o al menos levantarán algunas máscaras ante el coloquio. El hereje fallido acaba frecuentemente en místico: ¿cómo se presenta y se explica esta transformación?

Ojalá pueda el coloquio enriquecer todavía más estos interrogantes con algunos otros, y sobre todo dar un contenido concreto a este cuestionario demasiado teórico.

PROGRAMA

I.— NIVELES Y GRADOS DE LAS HEREJÍAS: niveles de la psicología (y de la psicofisiología individual), de la mentalidad colectiva, de la organización social (secta, iglesia, grupo, clase).

II.— LA TRADICIÓN EN LAS HEREJÍAS: legado del pasado, hábitos y supervivencias.

III.— LOS PORTADORES DEL GERMEN HERÉTICO: individuos, grupos profesionales, sociales, religiosos; instrumentos: tradición oral, libros, objetos.

IV.— HEREJÍAS RURALES Y HEREJÍAS URBANAS.

V.— HEREJÍAS POPULARES Y HEREJÍAS CULTAS.

VI.— LAS HEREJÍAS DOMESTICADAS: márgenes, contactos e interpretaciones de la herejía y de la ortodoxia.

VII.— LAS HEREJÍAS FALLIDAS: la evasión y la máscara herética en la filosofía, en la literatura, en el arte; el problema del misticismo.

VIII.— FUNCIÓN DE LAS HEREJÍAS EN LA SOCIEDAD: estudio comparativo y genético.

ORTODOXIA Y HEREJIA. EL PUNTO DE VISTA DEL TEOLOGO

M. D. CHENU

No sin alguna confusión inauguro las sesiones de nuestro coloquio, ciertamente no por timidez ante la confianza de ustedes, sino porque me habría gustado —y habría sido más eficaz para una reflexión teológica— beneficiarme de sus contribuciones, en lugar de prologarlas, y hacer luego una introducción basada en las investigaciones de ustedes.

Sin embargo, al acoger con placer su invitación para abrir (literalmente) camino, no puedo fijar reglas de análisis sociológico, ni criterios de verdad, sino, como historiador de la teología, proponer, dentro de la diversidad y movilidad de los usos que vais a observar, los puntos de referencia que el análisis sociológico-religioso proporciona para la elaboración de las dos categorías contrastadas de la creencia: la ortodoxia y la herejía. Por otra parte, intuyo lo que unos y otros van a decir, para situarme en el plano sociológico y fenomenológico en el que trabajan con vistas a la delicada elaboración de las tipologías.

La misma etimología de la palabra αἵρεσις nos proporciona una definición nominal, en la que se recogen los hechos primitivos, y se enuncia ya el rasgo específico del muy complejo fenómeno mental que se llama *herejía.* Algunos tratan no sin cierto desprecio la definición nominal; pero, como Aristóteles, maestro en el arte de definir, la considero apta para facilitar, de cara a criterios posteriores, un punto de partida válido. Me mantendré en su nivel modesto, sin entrar en análisis más profundos, con la difícil esperanza de una definición «real», en la que continuará actuando, por otra parte, hasta con su vitalidad ambigua, la savia de esa etimología.

Herejía-αἵρεσις, es elección. El espíritu, ante lo dado que se presenta intrínsecamente homogéneo, decide dividir esa unidad objetiva para eliminar, de acuerdo con su propio juicio, tal o cual de los elementos en juego. En cuanto los teólogos occidentales reflexionaron, en el siglo XII y en el XIII, sobre lo que según ellos era la fe, sobre las condiciones y los valores de su aceptación, recurrieron lúcidamente a ese sentido etimológico, y lo convirtieron en eje de los diversos elementos psicológicos y sociológicos observables en el fenómeno de la herejía. Operación perspicaz, en esa primera época crítica, mediante la que se dedican a delimitar el carácter propio de la herejía, mientras que, en el lenguaje entonces corriente, heredado de los escritores de la Antigüedad cristiana, oficializado en los tribunales eclesiásticos, las equivalencias continúan actuando empíricamente sobre realidades muy dispares: cisma, apostasía, simonía, secta, judaísmo, brujería, etc.

Podemos sacar buen provecho de ese discernimiento de los teólogos, por lo demás sometido a las fluctuaciones de los tiempos, lugares, medios, sin perjuicio de dejar (podremos hablar de *para*-herejías) espacio para el vocabulario de los juristas y los jueces, más vinculados, en las prácticas inquisitoriales, a las reglas consuetudinarias y a los bloqueos de un vocabulario rutinario que a los discernimientos o a las abstracciones intelectuales.

Publicado en *Annales,* XVIII, n.° 1, enero-febrero de 1963, pp. 75-80.

En lugar de acumular referencias técnicas a los maestros de esa época[1], citaré el episodio significativo que relata el historiador Matías Paris, hablando de las vivas discusiones que mantuvo Roberto Grosseteste, durante los conflictos político-religiosos, contra uno de los doctores del partido contrario. Grosseteste es un testigo cualificado, no sólo como canciller de la universidad de Oxford, sino también como uno de los mejores conocedores de la lengua griega, lector asiduo y traductor de textos antiguos. Un día, pues, con su habitual violencia, declaró a su interlocutor, el dominico Juan de Saint-Gilles: «¡Os tengo por herejes manifiestos!» Y añadió (cito a Matías París): «¿Qué es la herejía? ¡Da la definición!» Y como el otro titubeaba, sin acordarse ya del concepto admitido y de la definición, Grosseteste prosiguió, de acuerdo con la interpretación exacta del término griego: *Haeresis est sententia humano sensu electa - scripturae sacrae contraria - palam edocta - pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine.* Y continuó su requisitoria[2].

Ateniéndose a esa etimología, la idea de herejía puede extenderse más allá de las confesiones religiosas propiamente dichas, hasta las ideologías que, aun siendo profanas en su intención y su objetivo, comportan un compromiso total del ser humano, la entrega a una causa, con la especie de absolutismo que implica un destino supremo. Por ejemplo, el asentimiento profundo y apasionado a una concepción política del mundo; y ello en el interior de una colectividad estrictamente unificada, donde el individuo, so pena de ruptura, encuentra los medios y los fines de su compromiso. Adhesión totalitaria, en el límite de una sacralización, respecto de la cual una separación, una desviación, una «elección» puede llamarse, en sentido amplio, aunque etimológicamente homogéneo, una «herejía» frente a la «ortodoxia»[3].

---

[1] Entre los teólogos, bastará citar a Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica,* II. II, qu. 11, art. 1; se apoya en un texto de San Jerónimo, explícito a pedir de boca: *Haeresis graece ab electione dicitur.* Entre los canonistas Ramón de Peñafort, apoyándose en una definición abreviada de San Agustín, se atiene a una definición vaga *(Summa,* libro I, cap. *De haereticis,* sección 1, ed. Roma, 1603, p. 38), e introduce el cisma en la idea de herejía. Enrique de Susa (Hostiensis) incluye «la desobediencia a las Decretales del Papa» (*cf.* Baluze, *Miscellanea,* II, p. 275). Más tarde los inquisidores introducirán la magia. Y el papa Martín V, para combatir a los usureros, añadirá la usura (bula del 9 de diciembre de 1257). Pero ya en el siglo XII, Pedro Damián se esforzaba por construir distinciones teóricas, a partir de las prácticas de las reconciliaciones. *Cf.* G. Miccoli, «La simoniaca haeresis in Pier Damiano e in Umberto di Selva Candida» en *Studi Gregoriani,* t. V, 1956, pp. 77 ss. Para la Antigüedad cristiana, *cf.* H. Pétré, «Haeresis, schisma et leurs synonymes latins», en *Revue des Etudes Latines,* t. XV, 1937, pp. 316-325.

[2] Matías Paris, *Chronica majora,* ad annum 1235, *In hoc autem quod tu, frater Joannes, et alii Praedicatores, peccata magnatum audacter non redargutis et facinora non detunicatis, haereticos censeo manifestos. Et addidit episcopus* (Robertus Lincolnensis): *Quid est haeresis? Da definitionem. Et cum hesitasset frater J., non recolens autheticam ipsius rei rationem et definitionem, subjunxit episcopus fideli interpretatione greci idiomatis in latinum: Haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa. Haeresis grece, electio latine. Et consequentur subjunxit reprehendens praelatos, maxime romanos...* Se utiliza aquí a Grosseteste (fallecido en 1253) como testigo del sentido entonces admitido, «auténtico», como se decía, de la palabra y de su valor etimológico, en esa época del despertar de la lectura de los textos griegos. Históricamente, el término griego había evolucionado mucho, desde el siglo IV d.C.; Aristóteles decía προαίρεσϊς para designar la *elección.* αἵρεσϊς *(haeresis, secta)* se empleaba para designar las diversas tendencias o escuelas filosóficas, tal y como las enumerarán los doxógrafos, y no ya la «elección» frente a otra opinión. Grosseteste y sus contemporáneos reinterpretarán la palabra, en un retorno al sentido primitivo bajo la influencia del sentido cristiano de los heresiólogos. Pero, entre los teólogos de la Edad Media clásica, es precisamente ese sentido etimológico el que sostiene la definición nominal y los análisis. Más tarde, Wyclef relatará y utilizará el episodio narrado por Grosseteste *(De civili dominio,* I, 43, ed. Poole, p. 392). Esa evolución ha sido recordada oportunamente por M. J. Bollack en el coloquio de Royaumont.

[3] A título de curiosidad, probemos a compararlo con el texto de Bartolo, en otro contexto: *Si quis*

Al contrario, en filosofía pura, no cabe hablar, sino en sentido impropio, de una «herejía», cartesiana, hegeliana.

Herejía, ortodoxia se emplearán, pues, en sentido estricto en el dominio de la religión, más concretamente con relación a una *fe*. Es decir, esas categorías tienen vigencia y pleno sentido en el asentimiento a algo dado —que implica la comunión con la divinidad— lo cual, en sí, es suprarracional, misterioso. Es ortodoxo aquél que da su consentimiento al conjunto de las verdades admitidas, con una franqueza completamente leal y confiada en el diálogo con Dios. Es hereje aquél que, por razones y según una impugnación que tendremos que examinar psicológica y sociológicamente, separa, por su «elección», tal o cual elemento de ese contenido del misterio. Herejía, es por consiguiente verdad, aunque verdad parcial, que, como tal, se convierte en error, en tanto que se toma por una verdad total, pronto exclusiva de las verdades primitivamente conexas.

Herejía y ortodoxia dependen pues, en todos los sentidos, de las estructuras y del dinamismo de la fe. Ahora bien, la fe, al menos en su estatuto normal y explícito, comporta dos elementos estrictamente coherentes, a pesar de una tensión bastante difícil de equilibrar, práctica y teóricamente: una adhesión interior del espíritu a la divinidad con la que se está en comunicación de su misterio, y ello, en segundo lugar, en una comunidad cuyo lazo íntimo está precisamente constituido por esa adhesión de cada uno de los participantes. Por consiguiente, la fe, estrictamente personal, no encuentra sin embargo su asiento, digamos ya, su regulación, sino a través y dentro de una comunidad de creyentes. Ejemplo eminente de la dialéctica de la persona y de la comunidad.

Es cierto que las variantes serán muy notables según las diversas religiones, desde la que «regula» su fe por medio de un «magisterio» institucionalizado (catolicismo) hasta la que, sin tener un órgano dogmático de la fe, rige las creencias de los individuos por medio de un *consensus* de la comunidad (caso del Islam).

En cualquier caso, el condicionamiento sociológico no es un accidente secundario, y más o menos exterior, de la creencia, sino una exigencia interna y estructural de la fe. La herejía, que es una ruptura (por «elección») en el asentimiento, implica pues, sociológicamente, una ruptura con la comunidad, que, de una forma u otra, es la sede de la ortodoxia. No tendremos, por consiguiente, que analizarla como un fenómeno secundario, sobreañadido a un hecho psicológico personal, sino como un elemento constitutivo del mismo acto personal. Y he ahí lo que proporciona a nuestro coloquio no solamente el interés de una curiosidad erudita, sino un objeto digno de una investigación adecuada para el sociólogo.

El hereje, es decir el creyente que «elige», comete pues: 1.° una impertinencia hacia el Dios cuya Palabra pretende escuchar, y 2.° un distanciamiento, y pronto una ruptura, hacia la comunidad cuyo *consensus* es, sino una regla jurídica, al menos la superficie sustentadora de la comunicación de los misterios divinos. El creyente no tiene «derecho a la herejía».

Todas las experiencias que observarán ustedes, incluso aquéllas en las que adviertan una conexión de hecho con la sociedad religiosa (para-herejía), todos los problemas que van a plantear, comenzando por el problema sociológico, tienen ahí su nudo. De antemano, el teólogo está alerta y espera con curiosidad sus análisis.

---

dixerit imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, forte esset haereticus (In Cod., I, Hostis).

Sin elaborar más este planteamiento de los problemas, tres observaciones importantes.

En primer lugar, el acto del hereje se produce *en el interior de su fe,* y no mediante una eliminación de la fe, que le transformaría no ya en hereje sino en infiel, en «apóstata» (dicho sea con todos los matices previsibles, como podremos comprobarlo en el uso de la palabra «libertino»).

El hereje es un creyente ferviente, incluso apasionado, intelectualmente antes de serlo sociológicamente. La fe ha desencadenado en su espíritu —y, más allá de su mismo intelecto, en su comportamiento mental— una curiosidad ávida de penetrar en el misterio, de conseguir, en la oscuridad de su trascendencia, una inteligencia, *intellectus fidei.* La intimidad de esa santa exigencia constituye la grandeza conmovedora del hereje, aunque se encuentre a veces afectado por un cierto desequilibrio psicológico.

Por ello, en su comunidad, es admirado y temido a la vez, promotor y desgarrador. Su rebelión traduce a menudo una necesidad profunda y real del conjunto de los fieles, los mejores de los cuales son seducidos por su exigencia audaz al servicio de la inteligencia de la fe. Por ello suscita una reacción unas veces angustiada, otras rígida, tanto entre los jefes de la comunidad como entre la masa sencilla, y fácilmente conformista, de los creyentes.

Observen, por lo demás, que ese hereje no es siempre un «intelectual», ni siquiera en el mejor sentido de la palabra, sino con bastante frecuencia, en algunos de los más intensos períodos de la comunidad, el propio pueblo humilde y fiel, sobrecogido por una conmoción, aparentemente más instintiva que razonada o crítica, pero en realidad muy perspicaz, dado que, sobre todo en algunas religiones, la fe colectiva como tal es considerada un lugar privilegiado para la comunicación con la divinidad. Los pobres, los humildes, los sencillos son, en cierto modo, los privilegiados de la Revelación. Algunos de ustedes nos hablarán, situándolas con precisión, de la grandeza espiritual, pero también de los desórdenes amenazadores, de las llamadas herejías populares, no menos importantes, en la historia religiosa de la humanidad, que las «elecciones» pretenciosas del tal o cual teólogo patentado.

Segundo rasgo del hereje, tan característico que servirá de criterio para la delimitación siempre difícil de las fronteras de la ruptura con la verdad revelada: es *pertinax.* Es decir que, ante las reacciones de la comunidad cuyo capital homogéneo ha puesto en tela de juicio, se obstina, tanto por la pasión intelectual que lo impulsa, como por la adhesión sincera y obstinada a la parcela de verdad que exalta, en detrimento de las demás verdades del capital común de su Iglesia, entonces desequilibrado cuando menos.

Tendremos, pues, que observar no solamente una casuística —necesaria, a veces nauseabunda— para el discernimiento del hereje, que sólo lo es decididamente si se muestra pertinaz en su ruptura, en su error, sino también un rasgo muy importante, jurídica y pasionalmente, para el análisis sociológico de los transtornos, de las crisis, y en algunos casos, de los sectarismos, que la herejía introduce en el tejido mismo de las religiones.

Por último —sutil confirmación de su carácter sociológico—, la herejía se presenta unas veces como una novación progresista, y otras como un retorno a la pureza primitiva; o es más, como los dos a la vez, tal y como aparece hasta en la trama de las palabras *renovativo, re-formatio,* de tan significativa ambigüedad, cuya dialéctica sorprendente es perfectamente coherente con la noción de fe, desde el momento en que es mantenida por una comunidad en la historia.

He realizado mi tarea de proponerles una definición nominal que pueda abrir camino. Aunque es cierto que fue el fruto de una gran época crítica de la teología, tengo muchas esperanzas de que, sin llegar acaso a una definición «real», unívoca, servirá de apoyo a la lucidez y la complejidad de sus análisis. Les deseo un buen trabajo.

L. GOLDMANN.— Tiene usted razón cuando dice que la herejía se ha definido por dos cosas: la elección de distanciarse de la comunidad religiosa y el hecho de pertenecer a ella. Ha añadido usted que la herejía no se definía tanto por el hecho psicológico individual, como por el hecho de que un grupo social (que no siempre es el pueblo humilde: véase el caso de los jansenistas) vive esa fe como una realidad profunda y nueva: la herejía, con gran frecuencia, es un hecho sociológico colectivo, la reacción a una nueva situación social y económica de conjunto; de tal manera que tenemos en el marco de este estudio dos fenómenos colectivos en una relación dialéctica: la Iglesia global en el interior de la cual permanece el grupo herético y el fenómeno social del nacimiento de la herejía que elabora precisamente la posición individual.

M. D. CHENU.— El fenómeno sociológico interesa también a la comunidad que expulsa al hereje, que se endurece y en la que habría que analizar el interesante fenómeno de la constricción mental, pero esto sería un análisis del ortodoxo, que no es nuestro tema; y no hay hereje que sea puramente individual, ni brote herético que sea un fenómeno personal. En esto yo sería, digamos, francamente antipersonalista.

R. MORGHEN.— El concepto teológico de herejía no agota todos los aspectos históricos de la herejía. Acaso no exista herejía sin comunidad herética. Pero, entonces, la herejía de Berengario ¿es una comunidad de herejes?

M. D. CHENU.— Fue la expresión de una crisis interna de la fe en relación con un tipo de práctica sacramental, que sólo se entiende si se le sitúa de nuevo en el terreno sociológico que expresa, sin que Berengario, naturalmente, pierda su personalidad.

R. MORGHEN.— En una sociedad que no es un grupo sociológico, ni tampoco una comunidad, hay herejías que son la expresión de una comunidad y también herejías que son la expresión de una conciencia religiosa; con independencia de las divisiones temporales, esas corrientes son tradiciones: no se puede oponer la herejía a un sistema fijo y siempre igual. Hay herejías que se convierten en normas de fe: los numerosos padres de la Iglesia que no creían en la virginidad de María ¿son herejes?, San Agustín ¿es hereje?

X.— Orígenes, tan frecuentemente condenado, sigue siendo un doctor de la Iglesia, ¿dónde comienza la herejía?

R. MORGHEN.— El historiador debe considerar hereje a aquél al que la autoridad religiosa de ese momento histórico reconoce como tal. Para él, ortodoxia y herejía son dos grandes corrientes de un fenómeno que las engloba. Esto implica que la ortodoxia no es algo fijo y estable, sino que puede experimentar esa influencia de la herejía, como *stimulus*, que fue puesta de manifiesto por un «modernista» (de Stefano).

M. D. CHENU.— Es el fenómeno necesario de las religiones.

P. FRANCASTEL.— A partir de la creación de la herejía, existen herejes tradicionales, ortodoxos de la herejía. No se puede estudiar de la misma manera sin matices importantes al creador, la génesis y el desarrollo de la herejía. La naturaleza del tema cambia: desde el punto de vista del arte y de la expresión, esto es decisivo.

M. D. CHENU.— En efecto, en el grupo herético se crea una tradición en evolución, en estado de fecundación interna, una línea evolutiva que tiene sus propias leyes, al igual que en la ortodoxia que se acaba de abandonar. Está por hacer la sociología de la herejía en evolución.

J. LE GOFF.— La coincidencia, en muchos herejes, del carácter innovador y del retorno a un cierto primitivismo nos coloca ante el tema de las ideologías de la edad de oro —que rebasa el campo de nuestro coloquio— en otro punto más concreto (la herejía como ruptura con la comunidad). Pienso en ciertos fenómenos fundamentales, como en el Occidente feudal el rechazo del juramento por parte de muchos herejes. Ese rechazo de uno de los actos fundamentales de la comunidad feudal indica una ruptura brutal y absolutamente negativa de los valores de una sociedad.

R. MORGHEN.— Esa prohibición tiene orígenes evangélicos.

G. LE BRAS.— En la cláusula 24 del decreto de Graciano, se examina el *pro* y el *contra*, y el *contra*, es la negación del juramento.

M. D. CHENU.— El problema del juramento sólo ha sido tratado por casuistas, cuando es un fenómeno sociológico de primera importancia y un fenómeno de herejía.

E. POULAT.— El padre Chenu no ha tratado más que una parte de su tema. Para mí, donde radica el problema es, ante todo, en la ortodoxia: en su génesis, la vemos avanzar difícilmente en situaciones confusas y acoger continuamente lo nuevo y revisar aspectos desfasados.

M. D. CHENU.— Haría falta un segundo coloquio de sociología de la ortodoxia. La propia ortodoxia está de parto porque es también un fenómeno sociológico. El enfrentamiento con los herejes, que son unos impertinentes, puede llevarla a poner en tela de juicio la idea de tradición, sobre todo hoy que el evolucionismo ha entrado en las estructuras mentales del hombre.

R. MANSELLI.— Insistiré en el problema de la *pertinacia*. La ruptura con la comunidad no basta para constituir la herejía, sino que hace falta también que el individuo o el grupo permanezcan separados, tomen conciencia de esa separación y la admitan. En mi opinión, el punto fundamental de la herejía es la conciencia de estar separado, de haber hecho una elección. Si αἵρεσις es elección, la herejía será precisamente la conciencia de esa elección. Es importante buscar el origen psicológico de esa elección, su motivación. La elección se manifiesta por la adhesión a un libro o a una espera, en un determinado marco social y religioso. En el Occidente medieval, en los siglos XII y XIII, la herejía se apoya en el Libro, el Evangelio. En los siglos XIV y XV, se apoya en ideas corrientes, especialmente de tipo escatológico. Cátaros o valdenses, por ejemplo, se apoyan esencialmente en el Evangelio, mientras que begardos y espirituales esperan el fin de los tiempos, etc. El Libro, la espera de los tiempos de la *renovatio* deben ser motivos no solamente de distanciamiento, sino también de *pertinacia*.

M. D. CHENU.— En efecto, la *pertinacia* no es una consecuencia secundaria, sino aquello por lo que se llega a ser hereje.

G. LE BRAS.— No hay más excomulgado que el *pertinax* y por ello se dice que la excomunión es una pena medicinal: en el momento en que cesa la *pertinacitas*, se está curado. Esto merecería un estudio.

I. S. REVAH.— Las definiciones del padre Chenu se aplican mal a los casos examinados por el tribunal de la Santa Inquisición, que funciona a partir de 1480 en la península Ibérica, contra la herejía y la apostasía. Sólo en el 10 por ciento de las causas, el hereje quiere permanecer en el seno de la fe. La inmensa mayoría de los herejes perseguidos quiere ser infiel: judíos y moriscos colocados a la fuerza dentro de la comunidad católica.

M. D. CHENU.— En efecto, el dominio de la herejía se ve ampliado cuando la ortodoxia se convierte en una forma política: falsea a la vez la tradición y la herejía.

I. S. REVAH.— Pero la herejía de los marranos está dentro del marco de este coloquio: no quieren adherirse al judaísmo rabínico y forman una especie de herejía involuntaria del judaísmo.

LAS DESVIACIONES RELIGIOSAS Y EL SABER MEDICO

M. FOUCAULT

Sin ninguna duda existen en todas las culturas una serie coherente de gestos de división, de los que la prohibición del incesto, la delimitación de la locura y acaso ciertas exclusiones religiosas no son más que casos particulares. La función de esos gestos es ambigua en el sentido estricto de la palabra: en el momento en que marcan el límite, crean el espacio de una transgresión siempre posible. Así delimitado y abierto, ese espacio tiene su propia configuración y sus leyes: constituye en cada época lo que podríamos llamar el «sistema de lo transgresivo». A decir verdad, no coincide con lo ilegal o lo criminal, ni con lo revolucionario, ni con lo monstruoso o lo anormal, ni con la suma de todas esas formas de desviación; pero cada uno de esos términos designa, por lo menos indirectamente, y permite a veces descubrir en parte, ese espacio que es, para todos y en su coherencia, condición de posibilidad y de aparición histórica.

La conciencia moderna tiende a conferir a la distinción de lo normal y de lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo no razonable, lo ilícito, y también lo criminal. A todo lo que encuentra extraño, le concede así estatuto de exclusión cuando hay que juzgar, y de inclusión cuando se trata de explicar. El *conjunto* de las dicotomías fundamentales que, en nuestra cultura, distribuyen a ambos lados del límite las conformidades y las desviaciones, encuentra así una justificación y la apariencia de un fundamento. Sin embargo, esos prestigios no deben crear ilusiones: han sido establecidos en fecha reciente; incluso la posibilidad de trazar una línea entre lo normal y lo patológico no ha sido formulada en una época muy lejana, puesto que es preciso reconocer su absoluta novedad en los textos de Bichat, en la frontera de los siglos XVIII y XIX. Por extraño que esto pueda resultar, el mundo occidental conoció, y durante milenios, una medicina que se basaba en una conciencia de la enfermedad en la que normalidad y patología no ordenaban a las categorías fundamentales.

El debate de la conciencia médica con ciertas formas de desviación religiosa, a finales del siglo XVI, puede servir de ejemplo. Nos limitaremos a la creencia en una alteración de los poderes físicos del hombre bajo el efecto de una intervención demoníaca.

En primer lugar señalemos que entre partidarios y adversarios de esta multiplicación, no es precisamente el castigo lo que se discute. La indulgencia tan alabada de Molitor y Weyer es relativa y muy parcial. Molitor exculpa a las brujas de cualquier acción real, pero lo hace para condenarlas con mayor seguridad a la pena capital, «ya que por su apostasía y su corrupción, esas mujeres han renegado completamente de Dios y se han entregado al diablo» (*Des sorcières et devineresses*, 1489, p. 81). Sin duda Weyer se indigna de que el magistrado no tenga suficiente confianza en la cólera de Dios y de que «por una tempestad acaecida en los trigos que todavía estaban en cierne,.. haya arrestado a varias mujeres locas y de espíritu débil», pero condena con mayor rigor a los hechiceros que pactan con el diablo «con plena conciencia,

voluntad y ciencia» (*Des illusions et impostures des diables,* 1579, pp. 265, 614). En cuanto a Erastus, que sostiene «que las brujas no pueden hacer de ninguna manera esas maravillas que habitualmente se estima que hacen», solicita contra ellas la pena capital: «pienso haber mostrado suficientemente que las brujas deben ser castigadas, no tanto por las cosas que hacen o que quieren hacer, cuanto por su apostasía o rebelión a la obediencia de Dios; item más por la alianza contraída con el diablo» (*Dialogues touchant le pouvoir des sorcières,* 1579).

Ese problema de la indulgencia es secundario. Lo esencial es que ni Molitor, a finales del siglo XV, ni Weyer o Erastus en el XVI se desprenden de lo demoníaco. El debate con Sprenger, Scribonius, o Bodino no discute la existencia del demonio ni su presencia entre los hombres, sino que se pregunta sobre sus modos de manifestación, sobre la manera en que su acción se transmite y se esconde bajo las apariencias. No hay conflicto entre la naturaleza y lo sobrenatural, sino difícil debate sobre el modo de verdad de la ilusión.

He aquí algunos puntos de referencia:

1.° Angel malo, pero ángel ante todo, Satán ha seguido siendo espíritu aun cuando haya adquirido un cuerpo. Con los espíritus puede comunicarse más fácilmente, porque éstos son libres, mientras que las cosas de la tierra están sometidas a las leyes que Dios les ha prescrito. Si por consiguiente actúa sobre los cuerpos, no puede hacerlo sin un permiso especial de Dios, y una especie de milagro. Si actúa sobre las almas, se debe a ese permiso general que Dios le ha otorgado después de la caída; es la consecuencia universal del pecado. Erastus define así las posibilidades de acción del diablo: tiene poco poder sobre las cosas y sobre los cuerpos, menos todavía que el hombre a quien Dios ha confiado el cuidado del mundo; pero mucho sobre los espíritus a los que puede engañar y seducir, y que ahora son el dominio específico de sus maleficios, a menos que Dios, por una gracia especial, consienta en apartarlo de los corazones y de los espíritus.

2.° Y entre ellos, Satán elegirá por predilección y facilidad, los más frágiles, aquéllos cuya voluntad y cuya piedad sean menos fuertes. En primer lugar, las mujeres: «El diablo, enemigo fino, astuto y cauteloso, induce gustoso al sexo femenino, el cual es inconstante a causa de su complexión, de creencia ligera, malicioso, impaciente, melancólico por no poder dominar sus afectos, y principalmente las viejas débiles, estúpidas y de espíritu vacilante» (Weyer, p. 220). Asimismo, los *meláncolicos* que «por cualquier pequeña pérdida u otra cosa, se entristecen fácilmente, como dice Crisóstomo con estas palabras: todos aquéllos a los que domeña el diablo, los domeña por disgusto o tristeza» (p. 218). Finalmente, los *insensatos:* «Y al igual que, mediante los humores y los vapores, el uso de la razón se interesa por los frenéticos y los borrachos, así el diablo que es un espíritu puede fácilmente, gracias al permiso de Dios, emocionarlos, acomodarlos a sus ilusiones y corromper la razón» (p. 418). Así el diablo, sin trastornar en nada ese orden natural sobre el que tiene poco poder, sabe aprovecharse de las debilidades y de los defectos que ese orden puede provocar en las almas, para apoderarse de ellas. Ha pasado de un orden del mundo al que está sometido a los desórdenes de un alma a la que somete a su vez. El *Malleus* de Sprenger no decía otra cosa cuando explicaba que el demonio se aprovechaba de que el «cerebro era la parte más húmeda del cuerpo» y de la influencia de «la luna que excita en él humores» (p. 40).

3.° Poder desarmado contra la naturaleza, pero todopoderoso contra las almas, el demonio actuará sobre todo mediante el engaño: nada cambiará en el orden de las cosas externas; pero todo se trastornará en su apariencia, en las imágenes que se transmiten al alma. Puesto que el hombre tiene el poder, como ya explicaba Sprenger, de resucitar mediante su propia voluntad las imágenes de cosas que ya no existen, el demonio, con mayor razón, tiene un poder semejante: ¿no es él quien manda en los sueños cuando la voluntad del hombre está adormecida (p. 50)? El demonio es el dueño de los sueños, la gran potencia engañosa; y, como no tiene el poder de suspender las leyes de la naturaleza, se limita a dar a los hombres, por medio de sueños e imágenes, la falsa certidumbre de que tiene ese poderío: «Es falso que las brujas recorran miles de estadios en el silencio de la noche para ir al aquelarre; son el juguete de los sueños o de alguna ilusión poderosa... que el diablo ha grabado en su cerebro» (Molitor). La acción demoníaca no se situará en el mismo mundo, sino entre el mundo y el hombre, a lo largo de esa superficie que es la de la «fantasía» y la de los sentidos, allí donde la naturaleza se transforma en imagen. Esa es precisamente la operación que trastorna, sin alterar en nada la verdad de la naturaleza, pero trastocando todas sus apariencias: «Sabe... mostrar diversas caras, formar artificialmente ídolos inútiles, turbar la vista, deslumbrar los ojos, dar cosas falsas por verdaderas, e impedir con una singular destreza que alguien se dé cuenta de ello; ocultar las que son verdaderas a fin de que no parezcan poner de relieve las cosas que verdaderamente no son, y sin embargo hacerlas parecer... Acostumbra también a colmar la fantasía de los hombres con las burlas de algunos fantasmas, a turbar a los que velan, a sorprender con sueños a los que duermen, a alejar del camino recto a los que viajan, a burlarse de los que flaquean y de los demás también; a espantarlos, a confundir y mezclar varias cosas mediante los inexplicables laberintos de la opinión» (Weyer, pp. 40-41).

4.° La intervención del demonio está, pues, muy localizada. Lo cual no reduce su complejidad ni su maravilloso poderío, porque no puede realizarse sin todo un sistema de complicidad y de correspondencias. De todas las facultades del alma, la imaginación es la más material, o mejor dicho en ella se opera a cada instante el paso del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Y aunque es cierto, sin duda, que bajo el impulso de toda una evolución religiosa, los pensadores del siglo XVI espiritualizan cada vez más el poder del demonio, con ello le otorgan poderes más completos sobre la maquinaria interna del cuerpo. Todo lo que se encuentra en los límites del alma, justo sin llegar a la imagen, al fantasma o al sueño, es decir los sentidos, los nervios, los humores, se convierte por derecho de vecindad en terreno privilegiado del demonio: «Ese espíritu maligno acostumbra... a emocionar los humores de éstos (los cuerpos), a turbar la fuente de los nervios que está en el cerebro» (Weyer, p. 42). Satán sabe movilizar todas las solidaridades del cuerpo: cuando agita los nervios muy cerca del cerebro, tiene que excitar al mismo tiempo los órganos de los sentidos para que el fantasma sea tomado por la misma realidad; y el cuerpo caerá en ese gran engaño, que hará aparecer el diablo al espíritu embotado de las brujas. Sin embargo, ese mecanismo en sí complicado no resulta todavía suficiente. Lo que ve la bruja, los demás lo tienen que ver a su vez. En el espíritu de los espectadores deben nacer los mismos fantasmas. Por ello, la operación demoníaca, que se había extendido de la imaginación a los nervios y de ahí a los órganos de los sentidos, se propaga, llega al cuerpo de los otros, a sus sentidos, a su cerebro y a su imaginación, formando una vegetación tupida que no por excluir el mundo exterior resulta menos real. (Mediante

ese conjunto de artificios coordinados, ese «espíritu maligno sabe sacar cautelosamente del cuerpo de una posesa y a la vista de todos» cabellos enredados, arena, clavos de hierro, huesos, estopas, «cosa que hace después de haber deslumbrado la vista».)

5.° Limitado al espacio de la imaginación, ese poder ve así duplicada su profundidad. Puede pues engañar no solamente a sus víctimas o cómplices, sino incluso a aquéllos cuya piedad debería resistir mejor a sus tentaciones: los que persiguen a los brujos porque han estado realmente en el aquelarre, o porque se han transformado en lobos; pero eso no es más que ilusión, y, al mismo tiempo, el diablo engaña a los espíritus débiles y a los creyentes cuya sólida fe no podría ser burlada directamente. Creer en la realidad de todos esos poderes físicos, es también una manera de someterse a Satán: los que afirman —para condenar— el traslado real al aquelarre son «los principales esclavos de su dueño Belcebú, que se jacta de haber sido bien servido sobre todo bajo el manto de la Iglesia» (Weyer, pp. 255-256). Y a la inversa, negar las modificaciones físicas porque las operaciones que las constituyen son imaginarias es a su vez ser víctima de las ilusiones de Satán: al dirigirse sólo a imaginaciones ya excitadas, al actuar por medio de fantasmas y de sueños, Satán sabía perfectamente que se le temería menos y que se acabaría por no creer en su poderío; así, desarmado, se termina siendo su víctima, ya que el colmo de la ilusión consiste en creer que sus poderes físicos no son más que ilusión. Según Scribonius, éste es el caso del propio Weyer, cuando «proclama que las brujas imaginan simplemente que han cometido crímenes, pero que, en realidad, no han hecho nada... Hablo francamente: como Bodino, creo que Weyer, que en todo momento ha defendido a las brujas y a los envenenadores, es también un brujo y un mezclador de venenos. ¡Ah! ¡Si un hombre como él no hubiera nacido nunca o al menos no hubiera escrito nunca una palabra! Porque él y sus libros ofrecen a la gente muchas ocasiones de pecar y de hundirse en el reino de Satán». De todos modos, este imperio triunfa y no se sale de lo demoníaco; se le reafirma si se le persigue para condenarlo; se le presta ayuda si se le niegan poderes físicos. Satán está siempre presente precisamente allí donde se le acaba de expulsar; el lugar que deja vacío constituye también la señal de su victoria.

En este orden de los poderes físicos que ya no es más que un universo de fantasmas, Satán se convierte en el perpetuo ausente. Pero en esa misma ausencia se afirma y muestra su presencia; cuanto menos asignable es su presencia trascendental a un punto concreto del mundo y de la naturaleza, más se universalizan sus operaciones, y más ganan en invisible sutileza, insinuándose entre la verdad y la apariencia. Se establece una especie de argumentación «ontológica»: discurso que no va en línea recta de la idea a la existencia, sino de la imagen (fantasma presente en el espíritu deslumbrado) a la ausencia (ya que no se trata más que de una fantasía), y luego al que ha creado el vacío, y que es la plena representación de su propia ausencia. Cuando se toma la imagen de Satán no por Satán sino por una ilusión, entonces Satán muestra mediante esa incredulidad abusiva que existe; y cuando se toma la imagen de Satán no por una ilusión, sino por Satán, entonces Satán muestra mediante esa creencia vana que, nuevamente, existe.

No se aleja lo demoníaco; por el contrario se aproxima, y mucho: clavado en la articulación del alma y del cuerpo, allá donde nace la imaginación. Paradójicamente, los médicos del siglo XVI sólo liberaron a las cosas inanimadas de la presencia de lo demoníaco; la colocaron, sin más, en las inmediaciones del alma, en su superficie de contacto con el cuerpo. Al inscribir los poderes físicos en el terreno de la imagina-

ción, Weyer, al igual que Molitor y Erastus, ni más ni menos que sus adversarios, enraizaron lo demoníaco en el cuerpo. Lo que, mucho más tarde, permitirá efectivamente una reducción de estilo naturalista; pero no la determina en el siglo XVI, en una época en la que lo imaginario no es lo inexistente, ni el cuerpo la naturaleza.

Tercera consecuencia: situado en este punto, lo demoníaco domina todos los accesos a la verdad; su poder se identifica con la posibilidad misma del error; abarca en todo caso la misma superficie, y es ahí donde adquiere sus propias dimensiones. Se está sometido al demonio en la medida exacta en que se puede estar sometido al error. Pero aunque se escape del error, no por ello se escapa de Satán, ya que al descubrir y denunciar ese fantasma, no se sabe si se vence a Satán al revelar la verdad irrisoria del error que ha impuesto, o si se sigue mistificado por él que quiere hacer creer que no es un fantasma. En el centro de esos poderes físicos ahora discutidos, se encuentra una experiencia de lo demoníaco, que constituye el gran equívoco de la apariencia y de la verdad, del ser y del no ser, y que Weyer, como sus contemporáneos, llamaba «el deslumbramiento» del espíritu.

Puede decirse, pues, que hubo una «medicalización» de esa experiencia para-religiosa. Pero esa medicalización

— no tiene valor reductor, puesto que es una demostración *a fortiori* e inevitable de la existencia;

— no tiene el sentido de una explicación naturalista, puesto que se trata de un análisis operativo bastante complejo de la intervención demoníaca;

— no es una remisión a la psicología, puesto que se trata de los soportes corporales de la «fantasía»;

— no determina los límites inocentes de lo patológico, puesto que se trata de la pertenencia confusa, pero esencial de la falta y del error.

En el siglo XVI, el desarrollo del saber médico no va unido a la sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, sino a la aparición de los poderes transgresivos del cuerpo y de la imaginación. Médicos como Molitor o Weyer no pudieron naturalizar lo demoníaco bajo la forma de la enfermedad; hicieron del demonio el sutil médico capaz de doblegar el cuerpo a sus astucias y de imponerle la falsa imagen de sus poderes. Tendremos la prueba en el siglo XVII, cuando en el internamiento se haga padecer el mismo tipo de exclusión a los visionarios, fanáticos, insensatos, a todos los que imaginan y se equivocan.

De cabo a rabo de esta evolución, algunas de cuyas etapas hemos indicado, los términos de la dicotomía no han cambiado: se aceptan y se rechazan los mismos elementos (traslación en el espacio, nacimiento de monstruos, operaciones a distancia, descubrimientos de objetos en el cuerpo). Lo que se ha modificado, ha sido la relación de lo excluido con lo incluido, de lo reconocido con lo rechazado: ahora está establecida en el plano de las posibilidades de desviación del cuerpo, o más bien en esos márgenes de actuación que rodean al ejercicio del alma y del cuerpo. El lugar *real* de la transgresión se ha convertido en el fantasma y en todas las formas de lo irreal. En esa época, y durante mucho tiempo todavía (la nuestra es testigo), el cuerpo con sus locuras indica el punto de estallido de la transgresión.

J. LE GOFF.— La comunicación del señor Foucault nos invita a ver las similitudes y las diferencias que han existido, subjetiva y objetivamente, entre brujería y herejía. También nos aporta esa noción de lo *transgresivo,* de una gran fecundidad. Volver a situar la herejía y las actitudes frente a la herejía en esos sistemas de exclusión y de división, supone proporcionar a la herejía dimensiones profundas y sólidas. Resulta muy interesante observar las relaciones que se trataron de establecer entre herejía y locura: desde muy pronto, en los textos de la Edad Media, se considera con frecuencia loco al hereje, la herejía es una *insania.* Más que un argumento polémico lo que hay es el reconocimiento de uno de esos mecanismos de que acaban de hablarnos. De la misma manera, la alusión a ciertas prácticas sexuales, a «aberraciones», no es solamente un argumento —sin duda de mala fe— sino el reconocimiento de gestos y actitudes que señalan profundamente la posición del hereje en un sistema social y mental: existe —creo— un estrecho lazo entre inmoralidad y herejía. La alusión del señor Foucault a la facilidad con la cual, según los ortodoxos, ciertos grupos podían ser víctimas del demonio, nos invita a recordar especialmente el papel de las mujeres en la herejía, y lamento la ausencia del profesor Ernst Werner, que recientemente se ha interesado por esos problemas. Quisiera, finalmente, hablar del carácter extremadamente curioso de la acción de Satán sobre los herejes, según las concepciones descritas por el señor Foucault. Me pregunto si en este extremo no se ha producido una mutación a finales de la Edad Media. En las herejías medievales, Satán va unido al mundo malo, creado por el Dios malo, a la condenación general de la materia, y no se ve cómo, en ese sistema, podría actuar de modo «espiritual».

G. SCHOLEM.— Las relaciones entre brujería y herejía constituyen un factor de perturbación en la historia de la Iglesia medieval. Durante mucho tiempo, la brujería no fue una herejía; primeramente actos criminales a los ojos de la ley, brujería y magia fueron definidas como herejías por las más altas autoridades de la Iglesia en el siglo XIII. Reconcilio mal estos fenómenos con las observaciones del padre Chenu sobre el significado de la herejía: en el fondo, nada había cambiado en esos fenómenos, mantenidos fuera del círculo de la herejía, fenómenos sociales perfectamente definidos. Y de pronto se convierte, por razones históricas y no solamente teológicas, y tal vez en modo alguno teológicas, en una herejía que adquiere dimensiones formidables, en el más importante de los fenómenos sociales que ha perseguido la Iglesia —que yo sepa— y en uno de los fenómenos capitales de la Baja Edad Media.

O. LUTAUD.— En una época tardía, en la que sin embargo aparecen tendencias hacia la racionalización, a finales del siglo XVIII, observamos una asimilación sistemática de la herejía y la brujería; prácticamente las cosas sucedieron como en la historia novelada de las brujas de Salem, y, por ejemplo, la expresión «franja de demencia» —*lunatic fringe*— es empleada sistemáticamente por todos los adversarios del puritanismo, en general, de izquierda. También en el siglo XVII, a propósito de los *camisards,* particularmente en Inglaterra y en Francia, se criticará el «entusiasmo» que, a principios del siglo XVIII es todavía, según la tradición del Renacimiento, la posesión divina al estilo de Platón y que se ha convertido a finales del siglo XVIII y en el XIX en una locura peligrosa, de tendencia política radical. Esta posesión del demonio, que sustituye a la posesión de la divinidad, muestra el lazo entre el cuerpo y el espíritu. Me parece que esa asociación entre espíritu demoníaco y espíritu sagrado tiene sus raíces en los mismos textos bíblicos del Nuevo Testamento; ¿acaso el cristianismo, en sus fuentes ortodoxas, no estimuló una interpretación de la herejía como rivalidad entre el Espíritu Santo de la divinidad en general, sociológicamente representada por la Iglesia, y todos los herejes en potencia que, a su vez, invocaban un espíritu?

A. ABEL.— Quisiera preguntar al señor Foucault el papel exacto que desempeña la acusación de posesión junto a la de herejía en los textos sobre la brujería. Habitualmente la encontramos en los textos relativos a herejes, en primer lugar a propósito del maniqueísmo;

luego eso se convierte en un «tópico», y da lugar a una imagen global del hereje, la del pecador de costumbres execrables (anomalías sexuales, comunidades de mujeres, etc.); en cuanto a la doctrina de la acción del diablo sobre los espíritus, me parece que la vemos definirse en Occidente en el siglo XII, en función de una doctrina emanacionista. Más tarde, creo que hay todo un capítulo sobre esta cuestión en Duns Escoto; y se encuentra extendida universalmente, particularmente en Oriente. También la encontramos en Tomás de Aquino.

R. MANDROU.— Considero completamente legítimo asociar herejía y brujería: esa amalgama se encuentra en los juicios por brujería en el siglo XVI que estudio, aunque me parece que, por lo menos en algunas regiones, hubo ciertas pausas: en el Franco Condado de principios del siglo XVII se observa esa amalgama; la lucha contra la herejía se detuvo por razones políticas (el edicto de Nantes se extendió como una mancha de aceite), y esa lucha recomenzó en forma de persecuciones por brujería. A propósito de la práctica médica, creo como ustedes que la medicalización de los siglos XV y XVI actuó en el sentido de la persecución de la brujería: se llama al médico para que compruebe que no hay heridas o picaduras que hagan sufrir al presunto brujo. Sin embargo, según usted, la distinción entre lo normal y lo patológico sólo se impone a finales del siglo XVIII; me parece que desde principios del siglo XVII, algunos médicos contribuyeron grandemente a un cambio, buscaron fórmulas nuevas: el médico de Enrique IV, Dulaurens, al examinar en 1599 a la posesa Marthe Brossier, el médico que interviene en el caso de Urbain Grandier, ofrecen conclusiones nuevas, diferentes de las conclusiones clásicas de los médicos que ha descrito usted y que, efectivamente, son válidas para todo el siglo XVI.

E. DELARUELLE.— En los datos recogidos sobre Juana de Arco por Gerson mientras que todo el proceso muestra esa confusión entre brujería y herejía, y esa demagogia de los jueces que interpretan como manifestaciones de brujería todo lo que en él favorece a la procesada, se ve en cambio cómo Gerson, por su parte, llega a la conclusión de que Juana es inocente, y de que, en su caso, sólo hay manifestaciones de «normalidad». Existe oposición entre las conclusiones y el método. Acaso debería hacerse una investigación sobre el mundo de los teólogos; después de todo, ¿es Gerson quizá una excepción?

J. SÉGUY.— No se ha evocado el caso en que al hereje, por el simple hecho de su fe herética, se le toma por un cuidador y un médico. Bayle (artículo «Anabaptista» de su *Dictionnaire*) cuenta que en Holanda se decía que al convertirse en anabaptista cualquiera era capaz inmediatamente de leer. En el siglo XVIII a los anabaptistas franceses se les toma igualmente por médicos de valía, no por ensalmadores. A principios del siglo XIX, uno de ellos, sin formación universitaria, conseguirá en los Vosgos, el derecho a ejercer la medicina. Sin embargo existe una ambigüedad en esos poderes médicos: a mediados del siglo XIX, cuando su tipo de vida se desintegre, se les considerará contra-brujos, y algunos tomarán odio al anabaptismo que les coloca al margen de la sociedad y se convertirán realmente en brujos.

G. LE BRAS.— ¿Ha encontrado el canónigo Delaruelle una relación entre las acusaciones dirigidas contra Juan XXII y los médicos, por ejemplo, en la historia de los amuletos? ¿Y en el proceso de los Templarios?

E. DELARUELLE.— No he estudiado lo suficiente esta cuestión. Habría que ver también las líneas muy significativas de Huizinga sobre el sentido de la palabra «melancolía» en *El otoño de la Edad Media*.

R. MANSELLI.— Las herejías populares (cátaros, valdenses) rara vez tienen relación con el mundo de la brujería. Que yo sepa, los testimonios sólo presentan un caso de herejes de tipo dualista, al que se atribuyen poderes mágicos; se trata del grupo herético llamado del Perigord: se liberan de sus lazos, aprenden de una vez la Sagrada Escritura. En cambio, en la época de Juan XXII, ese mundo mágico aflora: Juan XXII, que no era un papa valiente, tenía mucho miedo a la magia, y a que los gibelinos le pudieran matar mediante el rito habitual del pinchazo

de la figura de cera. Escribe continuamente a los inquisidores para que investigen acerca de las brujas y de los magos. Sin embargo, cuando combate a los espirituales y a los begardos en el sur de Francia, no los culpa nunca de magia y brujería: éstas son propias de los gibelinos italianos y de los *fraticelli* de las Marcas y de la Umbría. Fue posiblemente en ese momento histórico, a principios del siglo XIV, cuando se estableció la relación entre herejía y magia: y, sospecho que fue precisamente Juan XXII quien urdió esa relación.

M. FOUCAULT.— Sin embargo, existen algunas relaciones entre los cátaros y la magia.

R. MANSELLI.— Los testimonios son muy concretos: un inquisidor de la Italia del norte afirma que son falsas acusaciones; por lo demás, conviene distinguir entre el culto al diablo, que es un hecho religioso y un fin en sí, y la brujería, que es un medio diabólico para dominar la naturaleza (al igual que el culto al gato, con todos sus ritos), poniendo a su servicio a los espíritus diabólicos.

M. FOUCAULT.— Estamos todos de acuerdo en la heretización progresiva de la brujería en el siglo XVI y en el XVII; en cualquier caso, se trata de la misma manera al hereje y al brujo. Y estoy de acuerdo con el canónigo Delaruelle en la anterioridad de la utilización por la teología de ciertos conceptos de naturaleza respecto de su utilización por la medicina: a finales del siglo XVII, la propia Iglesia convoca a los médicos a propósito de los jansenistas y de los protestantes de las Cevenas. Flechier pide a unos médicos que acudan a declarar que sólo se trata de fenómenos patológicos, de visiones, de alucinaciones; en esa serie de fenómenos, la conciencia religiosa ha sido más «progresista» que la conciencia médica. Por último, creo, como el profesor Abel, que la locura pertenece a un grupo de fenómenos de irredentismo religioso y que se debería hacer un estudio estructural del conjunto, un estudio sincrónico, ya que el sistema evidentemente es diferente en cada época.

ARTE Y HEREJIA

P. FRANCASTEL

La confrontación resulta difícil porque ni el tema de arte ni el de herejía poseen un sentido inmutable. Indudablemente, se observan continuamente en la historia dos tipos de espíritu que se oponen en el seno de todas las religiones: uno ortodoxo, otro disidente. Pero esos tipos de espíritu no existen en sí, independientemente de las circunstancias muy concretas que los hacen aparecer en formas infinitamente variadas tanto en su esencia como en sus efectos. Sin pretender, pues, llevar el análisis intrínseco del comportamiento herético hasta considerarlo representativo de un tipo de hombre más o menos presente en todos los momentos de la historia, nos situaremos aquí solamente en el plano objetivo que nos ha sido propuesto por los organizadores del coloquio: el de la civilización occidental después del siglo X.

No obstante, antes de examinar algunas situaciones de hecho, resolveremos un cierto número de equívocos. En primer lugar, nos negamos a considerar que la actitud conformista exprese necesariamente los valores superiores de una civilización, lo que llevaría a realizar la apología de una sociedad totalitaria. Considerar al hereje en sí como un anormal, un neurótico, porque se trata de un hombre que escapa a la regularidad, supone admitir igualmente la legitimidad de un buen pensamiento: supone postular, cuando menos, que una sociedad elabora en todo momento, de manera casi natural, conceptos que se imponen a todos los espíritus sanos, lo que llevaría a considerar la historia, a la manera de Bossuet, como una verdad que se despliega.

Por otra parte, es evidente que en la herejía no vemos una oposición entre los partidarios de un conformismo religioso y los adeptos del libre pensamiento. Los herejes, como los ortodoxos, admiten la legitimidad de una elección y la existencia de una verdad apremiante, es decir, de una Iglesia. Mirándolo bien, herejes y ortodoxos se hallan en el mismo lado de la barricada cuando se trata de la libertad del espíritu. Por eso, todo el coloquio se inspira en la observación de que desde hace más de mil años, es la religión cristiana —y más concretamente el catolicismo— la que constituye la ortodoxia duradera, es decir, el punto de referencia permanente de cualquier imputación de herejía. Disputa de Iglesia antes que del individuo enfrentado a su conciencia o a la sociedad. Lo que aquí se examina es la manera en que la ortodoxia llevó a cabo la vigilancia del espíritu.

Además, de forma general, no ya la historia de la herejía sino de las herejías resulta extremadamente difícil de determinar por el hecho de que, después de todo, ha sido realizada por la posteridad, es decir por gentes que sabían de antemano lo que iba a suceder. Ahora bien, éste no fue nunca el caso de los fundadores de herejías ni de los participantes activos en un movimiento. Además, la mayoría de las veces la historia ha sido escrita por el adversario, ya que siempre es el partido que triunfa el que se transforma en ortodoxia. Convendrá, pues, abordar siempre los hechos a nivel de lo real y no del comentario. Finalmente, parece inexacto —y chocante— enfocar las cosas como si el hereje, manifiestamente consciente de su oposición, la sintiera como un rechazo de la verdad. Al contrario, el hereje tiene siempre la absoluta

certeza de ser el auténtico representante de esa verdad y a menudo está dispuesto a confesarla hasta la muerte, lo que debe inspirarnos por lo menos un poco de respeto, e incluso un poco de curiosidad por los fundamentos de semejante certeza. Al estudiar pues las relaciones entre el arte y la herejía, no podemos interesarnos únicamente por la manera en que la ortodoxia llevó a cabo en todo momento la vigilancia del espíritu; debemos buscar también las razones positivas por las cuales no se ha elaborado ningún arte herético.

Pero tropezamos, entonces, con otra dificultad, pues el término de arte no posee un contenido más estable y más concreto que el de herejía. Conviene por lo tanto precisar también cómo se emplea y de qué se trata.

Estoy completamente de acuerdo con el profesor Grundmann cuando establece una diferencia entre el heresiarca y los herejes, es decir entre el fundador de la herejía y los que la propagan. Parece que es en este camino en el que se puede encontrar un asidero para abordar el problema de las relaciones entre el arte y la herejía. En efecto, en el desarrollo del arte existe un fenómeno del mismo orden que en el de la herejía: se trata de la oposición entre el modelo y la serie. Resulta fundamental, a pesar de que los historiadores del arte no lo utilicen nunca. Por lo menos en este aspecto, me siento profundamente hereje, sin ser doctrinario. No creo que haya dos obras iguales, ni desde el punto de vista de la calidad ni desde el punto de vista del significado. Por ejemplo, los hombres que crearon no ya la primera bóveda sino los primeros monumentos góticos actuaron siguiendo un impulso muy diferente que los que luego cubrieron Francia de edificios góticos, e incluso que los que realizaron las grandes obras-tipo. El hombre que inventa una forma o una doctrina sigue un cierto recorrido mental, al cabo del cual engendra una obra que expresa unas intenciones descubiertas a medida que son elaboradas, sin ninguna finalidad positiva al principio. El hombre que adopta, propaga, desarrolla o hace fracasar un tipo de creencia o de acción ya no opera sobre un dato imaginario y a cada instante modificable; reproduce, incluso si la modifica, una obra ya existente, un modelo concreto. Por eso el heresiarca que imagina una nueva forma susceptible de exteriorizar su creencia actúa de la misma manera que el artista que descubre un nuevo principio para ordenar sus percepciones e informar la materia. Para unos, se trata de conservar el contacto más estrecho posible con un modelo imaginario y continuamente modificable; para otros, se trata de conservar el contacto con un objeto que se encuentra ya colocado ante sus ojos.

Por ello, para intentar determinar las relaciones que existieron en Occidente durante un milenio entre el arte y la herejía, plantearemos dos tipos de preguntas que corresponden tanto a dos niveles del arte como a dos niveles de la herejía. En primer lugar, ¿existen modelos de arte herético? ¿Vemos que en un momento dado una herejía, o unos herejes, hayan propuesto a sus allegados una cierta manera nueva de construir o de representar, generadora de una relación original y constantemente transmitida entre el mundo percibido por los sentidos y el mundo informado o representado por signos o monumentos? En el supuesto de que la respuesta a esta primera pregunta fuera negativa ¿hay por lo menos en las artes alguna huella de las creencias y de los comportamientos heréticos? Se trata del problema del afloramiento de la herejía en la corriente de las artes tradicionales, esto es, ortodoxas.

Es un hecho que ninguna de las grandes herejías ha dejado un arte que se identifique con ella. Ni los arrianos, ni los iconoclastas, ni los cátaros, ni los bogomilos, ni los protestantes, ni los jansenistas han dejado un sistema estable

inmediatamente identificable, que se apoye en bases formales y problemáticas distintas de las de la ortodoxia. No se observan más que modificaciones episódicas en el interior del sistema común. Sólo citaré aquí el caso, en el que todos pensamos, de Philippe de Champaigne. Ahora bien, Philippe de Champaigne no era realmente un hereje. Era lo que se llamaba en la Edad Media un fautor de herejía, lo que hoy se llama un simpatizante. No sé muy bien cómo se decía en el siglo XVII; pero en todo caso es seguro que en la herejía no basta tener un hija, por muy milagrosamente que se haya curado, para sacar los principios de un arte nuevo. De hecho, cuando miramos a Philippe de Champaigne, nos damos cuenta de que expresa a veces ideas muy concretas y muy poco ortodoxas en el lenguaje de todo el mundo. Pinta de la misma manera a Richelieu y a la madre Agnès, y el arte internacional no ha cambiado ni un ápice luego. En el siglo XVII, para expresar la herejía, un pensamiento nuevo, como siempre el pintor se sirve de los medios estéticos que tiene a su disposición. Es el contenido el que cambia ocasionalmente. Ninguna herejía ha proporcionado un marco figurativo que luego haya descartado los valores de la ortodoxia.

La capacidad imaginativa de que dispone la humanidad no es ilimitada; a partir del momento en que aparece una idea, se está atrapado por cadenas, envuelto en resurgencias y tradiciones, obligado a llegar a un público apegado a su lenguaje tradicional. La creación de un verdadero sistema figurativo es una cosa muy rara que, a lo sumo, se produce una o dos veces por milenio. Es lógico, pues, que durante el período que nos interesa, no encontremos una abundancia de artes heréticos a pesar de la vitalidad de la herejía.

¿Debemos pensar, por lo tanto, que en cada época sólo es posible un arte? Resultarían entonces incomprensibles las mutaciones que aparecen cada vez que un sistema de valores —religiosos o no— se desgaja de un medio social aislado. ¿Debemos pensar que las herejías no han constituido nunca sino alteraciones ínfimas, después de todo, del orden establecido? Pero no se comprendería entonces el ensañamiento mostrado tanto por los vencedores como por los vencidos en unas luchas a menudo seculares. ¿Debemos pensar que los vencedores, los ortodoxos triunfantes, se esforzaron en borrar la menor huella de oposición? Ciertamente, pero quedan sin embargo bastantes testimonios sobre los principios de una oposición, que no siempre ha sido completamente aplastada, para rechazar esta explicación. Parece pues que si las herejías no crearon formas de arte completamente originales fue por una doble razón.

La primera, que por ejemplo sirve para el arrianismo, viene de que la herejía se presenta como un debate sobre la ortodoxia y de que, durante mucho tiempo, no pierde la esperanza de convertirse en ortodoxia. Los arrianos creyeron triunfar y es evidente que faltó poco para que fuera su doctrina la que inspirara la iconografía ortodoxa del mundo cristiano, sin que por ello el sistema de elaboración y el mecanismo de comprensión de la imagen resultaran modificados directamente. En este sentido, la ortodoxia es una herejía que triunfa. Es el caso del franciscanismo, desviado de sus primeras fuentes de inspiración por el movimiento conventual. La segunda razón por la que no existe un arte herético propiamente dicho es que allí donde la resistencia a la ortodoxia es más fuerte, los disidentes rechazan en bloque todo lo que pueda parecer acomodo con su orden maldito. Así por ejemplo los cátaros rechazan iglesias e imágenes.

A pesar de todo, a veces los herejes han intentado elaborar un arte paralelo al arte ortodoxo. Es el caso de la iconoclasia. La iconoclasia se basaba en la impugnación de dos elementos fundamentales del lenguaje figurativo mediterráneo de la época: el

problema del valor mágico de la imagen, por así decirlo —problema que volvemos a encontrar en el siglo XVI en el protestantismo y que constituye una de las preocupaciones esenciales del concilio de Trento— y el problema de la rectitud propiamente dicha de las formas de la imagen. Se trataba de un viejo problema, puesto que ya el patriarca Eusebio, aduciendo la impiedad de cualquier representación de la cara de Cristo, había negado a Constantina —la hija de Constantino— una imagen piadosa. En cambio, no le pareció prohibida a la iconoclasia la práctica de los símbolos, sin rechazar en ese dominio limitado, naturalista y alegórico, los elementos de significación adoptados por la ortodoxia. Al adoptar el punto de vista de Tiberio, el rechazo de la imagen llevó a la iconoclasia a materializar su creencia en símbolos, en particular el de la cruz. Por lo demás, la cruz sobre unos escalones representa tanto la cruz de la crucifixión como la cruz del foro erigida por Constantino y la que levantó Teodosio sobre el Gólgota en 420. Es un objeto que designa un lugar de acuerdo con las reglas de la figuración entonces vigentes. Sólo se excluye la representación antropomórfica. Por lo demás, poco faltó para que la iconoclasia fuera adoptada por las masas en una cristiandad que, en cambio, desarrolló paralela y espontáneamente el culto a la imagen por intermedio del milagro: el icono aqueiropieta de Heraclio aseguró su victoria sobre Cosroes. Finalmente, es la fórmula clásica, que deja un margen a los mecanismos alusivos de la visión sensible, la que triunfa así sobre la actitud abstracta de los iconoclastas, por razones que no responden a doctrinas sino al poder reconocido desde ese momento del arte figurativo manejado por los partidarios de la ortodoxia que, en gran parte le deben sin duda sus victorias sobre los disidentes.

Seguramente por odio a los medios del adversario, pero todavía más por afán de interioridad, parece pues que las herejías tengan una vocación iconoclasta. A este respecto, el caso del Islam es sorprendente. El Islam es un movimiento que no se determina en el interior de las civilizaciones tradicionales por oposición a la ortodoxia, sino por el efecto de la intrusión de un nuevo grupo étnico. Los árabes aportaron su lengua. También aportaron un arte. Pero este arte no es figurativo. Resulta interesante señalar que, sin embargo, al principio el Islam no rechazó *a priori* todo contacto artístico con la *koiné* mediterránea. Ya se trate de los planos de la primitiva mezquita o de los primeros ensayos de arte decorativo, el Islam se inspiró en fórmulas cristianas y sólo después identificó ortodoxia e iconoclasia. En un primer período, se mantuvo muy cerca de la iconoclasia cristiana, alegórica si no figurativa; en efecto, sus primeras experiencias estuvieron determinadas por el ejemplo del mundo bizantino. Por ello es aún más interesante observar que una ortodoxia puede también sacar su fuerza y su duración del rechazo de la imagen. Ese rechazo de los prestigios del arte no debilitó de ninguna manera la influencia de la religión sobre el pueblo. Muy al contrario, el carácter interior, místico, iluminado de la civilización musulmana se vio así reforzado. La religión se encontró al abrigo de los compromisos, dando así la razón a los que defendían el carácter espiritual de la creencia en el mundo cristiano.

Naturalmente, no podemos presentar el Islam como una herejía triunfante, ya que se trata de otra sociedad y de otra civilización. El caso del Islam nos obliga a observar que, por sí mismo, el rechazo de la imagen no debilita la influencia de una ortodoxia. Pero la iconoclasia implica una ruptura total con las tradiciones mediterráneas y su ejemplo nos invita sobre todo a comprobar que, en el dominio que nos interesa, el de las civilizaciones occidentales del último milenio, el desarrollo histórico de las sociedades unió indisolublemente arte y ortodoxia en función de ciertas tradiciones imaginarias indisolublemente asociadas a la herencia grecolatina,

esto es pagana, de Occidente. Sin duda alguna, es en la medida en que la ortodoxia religiosa se propone como objetivo el gobierno de los cuerpos tanto como el de las almas, en una sociedad configurada por siglos de cultura intelectual humanista, en la que consigue dominar el conjunto de esa sociedad y en la que los disidentes, los espirituales, siempre se presentan como heterodoxos y sospechosos. En Occidente, la vocación iconoclasta de la herejía no traduce tanto una condición absoluta como una situación histórica. No por ello es menos indiscutible. En sí, el rechazo de la imagen no es un elemento constitutivo de cualquier pensamiento espiritual, pero sí es testigo del hecho de que, durante mil quinientos años, la Iglesia católica que ha dominado el Occidente y ha representado la ortodoxia más implacable ha estado completamente imbuida de un espíritu de respeto hacia la tradición intelectual, moral y social de las culturas paganas. En Occidente, los herejes fueron iconoclastas en la medida en que rechazaron uno de los instrumentos de dominación más eficaces de la ortodoxia romana y en que quisieron romper completamente con el paganismo. En diversas ocasiones, la Iglesia, que también es un cuerpo místico, intentó cuestionar la validez de las imágenes. Pero siempre encontró compromisos que le permitieron utilizar su poder. De hecho —y al parecer es ésa una de las fuentes de su inmenso poder— siempre comprendió que la imagen constituía uno de los medios de propaganda y dominación del pensamiento más fuerte que cualquier doctrina despegada de su soporte. En efecto, la imagen no es solamente el soporte de la propaganda, sino un reflejo exacto de las reglas del pensamiento discursivo tal y como lo han elaborado veinte siglos de cultura. No es únicamente el revestimiento o la repetición de las formas del pensamiento verbal; no transfiere automáticamente en el espacio una experiencia inmediata, una percepción individual, supone una memoria colectiva, constituye un hecho social. Y en definitiva fue probablemente porque ninguna de las herejías espirituales logró crear un sistema en el que coincidiera un pensamiento interior vivo con una forma de pensamiento tradicional —lo que la Iglesia católica no dejó de hacer— por lo que, en Occidente al menos, ninguna de ellas consiguió cambiar las leyes del lenguaje figurativo.

En el terreno geográfico e histórico fijado por los organizadores del coloquio, está claro pues que el pacto sellado entre la Iglesia católica y los autores de imágenes constituye una de las principales razones del éxito de esa Iglesia y también de la permanencia del sistema figurativo. Las herejías se vieron enfrentadas a una doctrina y a un sistema de representación que se apoyaba en tradiciones plásticas e intelectuales anteriores a la ortodoxia. No consiguieron sustituirlo por otro sistema que, necesariamente, habría cuestionado tanto las formas del pensamiento como la creencia. Llegamos así no ya al problema de la existencia y de la posibilidad de un arte herético, sino al de los márgenes de la ortodoxia y de las supuestas máscaras de la herejía.

Solamente colocándose en una perspectiva estrictamente ortodoxa resulta posible hablar de hereje camuflado. El hereje no tiene en modo alguno sentimiento de inferioridad ni tampoco deseo de enmascarar su pensamiento. Al expresar —y, recordémoslo, no sin valor— una actitud divergente de la ortodoxia, manifiesta su pensamiento lo más claramente que puede. Entre la ortodoxia y él existe una cuestión de fuerza pero no de franqueza. Además, la herejía triunfante es a su vez perseguidora. Como historiadores, lo que nos interesa no es juzgar sino informarnos. En muchas ocasiones, los ortodoxos se vieron obligados a luchar contra corrientes independientes del magisterio de la Iglesia. En la mayoría de los casos, no se limitaron a eliminar los puntos de vistas disidentes, sino que los desviaron y, por

decirlo así, los incorporaron a la ortodoxia, gracias a lo cual dominaron finalmente a sus adversarios, respetando las posibilidades de renovación de la iconografía estrictamente ortodoxa y convirtiendo en bien —*ad majorem Dei gloriam*— los impulsos menos a menudo malos que indisciplinados de los herejes. Citaré algunos ejemplos de este afloramiento.

En primer lugar, hay que descartar lo que es simplemente supervivencia, identificación de los valores del paganismo con los del cristianismo. Cuando veo cómo Epona da su forma a la Virgen de la *Huida a Egipto* de Autun, no pienso que se trate de un problema de arte herético. Al contrario, nos hallamos ante uno de los métodos más habituales de la ortodoxia: la conversión al bien, mediante un cambio de interpretación, de formas o costumbres procedentes del paganismo. San Patricio dio una excelente definición de ese proceso que utilizó en Irlanda para su evangelización siguiendo las órdenes de Roma: hay que presentar a los humildes los ritos cristianos de la manera más cercana posible a sus tradiciones y costumbres paganas, con lo cual se verán arrastrados insensiblemente a seguir el buen pensamiento del cristianismo. Hay fusión, contaminación entre el paganismo y el cristianismo, pero no hay herejía. Como ya hemos subrayado, esas transferencias de valores son innumerables: la mayoría de los antiguos santuarios sustituyen a templos paganos, la estatua-columna románica tiene su raíz en el altar antiguo, el ídolo proporciona todavía en el siglo X la estatua-relicario del tipo de Santa Fe de Conques y de la Virgen románica con el niño en las rodillas. La interpenetración del paganismo y del cristianismo no es problema nuestro.

En distintas ocasiones, en Irlanda, afloraron testimonios de verdaderas herejías. Sin embargo, la polémica sobre la fecha de la Pascua acabó tan rápidamente con el triunfo de los romanos que dejó pocas huellas en la iconografía. Otro debate relativo al orden de los evangelistas, que colocaba a San Juan a la cabeza, afectó a las herejías tan frecuentemente vinculadas al texto del *Apocalipsis* y a la palabra de San Juan. Encontramos algunas huellas en las miniaturas irlandesas, aunque en este caso también se restableció muy pronto el conformismo y no hubo un arte herético propiamente dicho.

En otro terreno, el de la península hispánica, hay numerosas obras en las que afloran restos de herejía a través de sorprendentes y ricos sincretismos. Los visigodos fueron arrianos. España fue árabe. Antes de que Cluny se encargara de la reconquista, hubo un período brillante desde el punto de vista artístico en el que podemos preguntarnos a menudo si se respetó realmente la ortodoxia. Por otra parte, las relaciones entre la miniatura irlandesa y la iluminación española no han sido jamás claramente definidas. Sin embargo, parece que deben proporcionar la clave de algunos enigmas iconográficos que interesan a las diferentes provincias fronterizas del nuevo Occidente. Resulta inexacto asociar el arte irlandés únicamente con la tradición céltica y las influencias escandinavas; existen muchas relaciones entre él y el mundo bizantino. En líneas generales, hubo una especie de sincretismo mediterráneo, anterior al despertar de Occidente, en el que se fundieron numerosas corrientes procedentes de la Antigüedad y en el que el Islam se acercó a Bizancio. Algunos estudios de Grabar y Terrasse dejan entrever esos problemas, que indican, en el límite de la ortodoxia, un arte rico en representaciones y en valores heréticos. El *Apocalipsis* desempeña un papel esencial en esas figuraciones sincréticas. Por ejemplo, un Beato de Gerona de 975 nos muestra, bajo un arco árabe, una antorcha clavada en tierra, en cuya asta hay una mano, que nos hace pensar en la lanza y en la mano de Alá. De hecho, la imagen ilustra el *mané, tecel, fares* de Nabucodonosor. Otro

manuscrito de 970 procedente de San Salvador de Talera nos muestra la vida del justo: una silueta al pie de un árbol similar a innumerables representaciones decorativas orientales. Aquí el árbol, el árbol de la vida, está puesto de relieve y hace pensar en el papel que desempeñará en Occidente la noción de vida incluso en la teología cátara. Por falta de estudios profundos en esa dirección, es imposible precisar en qué medida las teorías y los intentos de figuración heréticos del primer milenio tuvieron como origen ese sincretismo en el que el impulso oriental altera los principios de la figuración grecorromana. Semejante investigación resultaría interesante y permitiría seguramente situar mejor el problema del arte bogomilo, que inserta en una iconografía deliberadamente herética formas procedentes de numerosas tradiciones anteriores a la definición, en el siglo XI, lo que constituirá la *koiné* del arte ortodoxo de Occidente sobre la base de un renacimiento grecorromano.

Si aquí es imposible poner de relieve, con algunos ejemplos, las corrientes que constituyen esa primera fase internacional —y muy poco ortodoxa desde el punto de vista occidental— del arte figurativo cristiano anterior al año mil, hay que señalar que, paralelamente, se desarrolla en la arquitectura una amplia corriente oriental que Puig y Cadafalch señaló hace tiempo como un primer arte románico, cuando constituye el último ciclo de una especie de sincretismo anti-occidental y anti-romano. Y resulta fácil mostrar, con dos o tres ejemplos suplementarios que, efectivamente, antes del año mil existió un estilo que poseía sus propios principios e intentaba resolver de manera coherente —aunque diferente de la de la Edad Media occidental— los problemas fundamentales de toda representación figurativa.

Una página de la Biblia de León de 960 nos muestra a un grupo de judíos abrazados, por decirlo así, a una arcada musulmana que representa el templo en cuyo interior se sitúa la escena principal. En otro lugar, en una página del *Codex Albaldense* de El Escorial, se representa el concilio de Sevilla como una ciudad cerrada en cuyo interior los Padres están colocados en filas regulares, ocupando toda la superficie del bloque rectangular y transparente, por decirlo así, que representa la ciudad. También en otro lugar, en el Beato de Urgel, se representa el arca de Noé como una raya que delimita un espacio en el que están alineados los animales; una grieta en la línea horizontal superior permite a la paloma escaparse y establecer la comunicación entre el mundo de Noé y el mundo divino. El lugar siempre es representado como un espacio cerrado en relación con otros espacios. A veces incluso se va más lejos y el personaje es identificado con el lugar; es el caso de otra miniatura del Beato de Silos que representa a un Nabucodonosor cuyo cuerpo está formado por las puertas de la ciudad. Nabucodonosor es el príncipe de esa ciudad, y por consiguiente se identifica con ella. En la representación de los evangelistas carolingios volveremos a encontrar un eco de esa concepción que identifica el personaje con su función y con los objetos materiales que la caracterizan: el evangelista es a menudo el trono, incluso la ciudad, esa ciudad divina cuya existencia anuncia. La identificación entre el personaje y el objeto por la función constituye un sistema de significación perfectamente válido aunque diferente de la convención esencialmente antropomórfica de la ortodoxia. Sobre todo, no hay que imaginar que sólo existe una manera de representar el mundo. Las posibilidades de expresión a las que estamos acostumbrados sólo constituyen la solución más simple en la perspectiva de una cierta forma de pensamiento. Quedamos obnubilados ante la solución de la ventana abierta de Alberti, pero sólo sirve para sociedades que imaginan el espacio determinado por una interpretación visual arbitrariamente reducida a una visión proyectiva y monocular conforme a la geometría de Euclides. Nuestra moderna

concepción del espacio ha dejado de ajustarse a esa hipótesis cuyo estatismo se ha vuelto inaceptable para nosotros.

En una perspectiva parecida, la miniatura irlandesa nos ofrece algunos ejemplos de sistemas de significación olvidados. Una página de los *Evangelios* de Echternach nos muestra a uno de los evangelistas en forma de Cristo en la cruz con la leyenda *Imago Hominis.* Evidentemente, se trata de un Cristo en la cruz, pero de un Cristo vergonzoso, vestido. Hay ahí una mezcla singular de grafismo y realismo —diferentes, uno y otro, de aquéllos a los que estamos acostumbrados— que muestra claramente que nos hallamos ante un sistema, un lenguaje olvidado pero que en su época fue tan directo como el nuestro. En el siglo anterior, hacia 820, un *Evangelio* de Rushworth ofrecía una representación del cuarto evangelista, San Juan, con su atributo ya tradicional, el águila, también con los rasgos de un hombre cuyo traje no ha sido identificado hasta ahora. Con toda seguridad, se trata sin embargo del traje de rayas de los monjes irlandeses, tal y como lo describen textos de la época. El monje, el monje irlandés, es el hombre de rayas que recorre Occidente llevando la palabra de Dios. Pero en tal caso nos preguntaremos si esta miniatura no posee un resto de herejía: el Evangelio difundido en nombre de San Juan sugiere curiosas afinidades con ese Apocalipsis que seguirá siendo la fuente del eterno Evangelio hasta los tiempos de Joaquín de Fiore y Savonarola. Lejos de constituir, como siempre se ha dicho, un juego imaginario de caprichos gráficos, la miniatura irlandesa ha constituido aparentemente un realismo, realismo de la cosa vista y realismo de los lazos imaginarios del pensamiento. No estamos aquí ante imaginaciones formales.

Ese lenguaje del primer milenio, que tan mal conocemos, disimula tanto creencias oficiales como libres intentos de liberación del espíritu. La liturgia romana triunfa ya en las formas de la *koiné* mediterránea, pero parece ser que el johannismo y el *Apocalipsis* son, durante esta fase, los fermentos de la herejía. Por lo general, además, puede observarse que existieron dos fuentes de la herejía, de las cuales únicamente la primera dejó huella en las artes. Unas veces, el hereje se vincula a corrientes antirromanas de origen oriental y encarna, realmente, una Contra-Iglesia —es nuevamente el caso del catarismo—, otras, pretende vincularse con mayor pureza a la tradición judeolatina del evangelismo —es el caso de todos los espirituales de Occidente. Sólo el éxito del primero habrá orientado al arte occidental por una vía radicalmente diferente de la de la ortodoxia tal y como es.

Durante la primera fase de construcción del Occidente medieval, de los siglos IX al XIII, no parece que la herejía dejara huellas profundas en el nuevo sistema figurativo en vías de constitución. En efecto, Occidente se desarrolló bajo el estricto control de la Iglesia católica, y si ciertamente no faltaron los conflictos, no permitieron jamás que otra cultura se manifestara. La influencia de la Iglesia fue tal que la herejía se doblegó. Fue la gran época del sueño pontificio de una monarquía universal y de un control totalitario de la sociedad. El movimiento de herejía más importante —el movimiento cátaro— fue ahogado en sangre con la ferocidad inhumana que conocemos, y ya hemos subrayado que, por reacción contra la nueva Babilonia, por respeto a la religión del espíritu, los cátaros, que no sólo ponían en tela de juicio las normas de la ortodoxia sino que representaban una verdadera Contra-Iglesia al margen de la mística judeorromana, fueron unos iconoclastas decididos. No debemos sorprendernos, pues, si durante ese período, la franja de la herejía es corta. El conflicto más importante referido a las imágenes fue el que enfrentó a Suger y San Bernardo en el siglo XII. Además, resulta curioso comprobar que las acusaciones de

San Bernardo contra Suger recogían las principales quejas de la ortodoxia contra las herejías, aunque, por una vez, condenando en nombre de los espirituales los compromisos terrenales de los políticos. Por lo demás, en última instancia los cistercienses adoptaron el gótico, por lo menos en sus construcciones, y su oposición a las ilusiones de la imaginación no modificó el curso de la historia.

En el siglo XIII aparece una nueva forma figurativa de la herejía, en relación con la personalidad y la predicación de San Francisco. ¡Pobre Francisco, de alma tan recta, tan pura, que llevó al mundo occidental el único gran impulso de caridad que haya conocido y, que sólo gracias a la habilidad de los pontífices y sobre todo a la alteración de su enseñanza inmediatamente después de su muerte, no se vio arrojado de su Iglesia! La captación del franciscanismo por Roma y los dominicos constituye uno de los capítulos más edificantes de la historia de las ideas religiosas en Occidente y en este caso también resulta que la operación se realizó en gran parte mediante la utilización de los poderes de la imagen.

Francisco fue el primero en tener el privilegio de contar, casi en vida suya, con un ciclo completo de imágenes que relataban su vida en el interior de una Iglesia. Resulta difícil imaginar hoy la conmoción provocada en el mundo por su predicación. Incluso cuando se visita Asís, no se capta inmediatamente el alcance del acontecimiento. Y es que, en el ciclo de Asís, se relata la vida de San Francisco de tal manera que todo el aspecto emocional y espiritual desaparece. Se suprime la representación de sus milagros inspirados por una caridad acaso imprudente, pero desbordante de amor al prójimo. Se le muestra realizando los designios de la Iglesia romana y de su pontífice. A partir del siglo XIII, a partir de Giotto, se le trata como se hizo más tarde aún cuando se rodeó la humilde capilla en la que quiso morir en el suelo de una inmensa y pomposa basílica. No solamente se le anexionó, también se le alineó. Sabido es que, en su misma orden, los espirituales fueron dominados rápidamente por los conventuales, y los ortodoxos vinculados una vez más al papado y representantes de la policía del espíritu en detrimento de sus impulsos de evangelismo. Giotto fue, por lo demás, uno de los agentes más activos de esa política de alineación de las imágenes con la voluntad de Roma, de acuerdo con los principios del concilio de 787 que había decretado que la disposición de las imágenes incumbía a los clérigos, y la realización a los artistas solamente, pacto definitivo entre la Iglesia y el arte de Occidente y razón determinante de la ortodoxia intacta del arte religioso durante mil años.

El objetivo perseguido con tenacidad por la Iglesia durante todo ese período de la historia consistió en reprimir los extravíos de los espirituales, en adaptar los mecanismos de la figuración a las formas del pensamiento pragmático de un mundo en vías de renovación intelectual. Conviene subrayar que a partir del siglo XIII la herejía capital sigue siendo, naturalmente, la tendencia espiritual, aunque por efectos de la predicación franciscana, el debate se cristaliza en torno a la polémica de la pobreza. Pero esta vez, en lugar de querer ahogar en sangre al adversario, como hicieron con los cátaros, los dominicos más avisados consiguieron captarse las simpatías que habían asegurado el extraordinario auge del movimiento, logrando así no sólo desembarazarse del adversario sino también canalizar las fuerzas vivas de su inspiración.

Creo que la mayoría de nosotros somos incapaces de interpretar las imágenes. Consideramos que proporcionan una simple repetición de lo que ya se ha dicho o de lo que puede conocerse por otras vías. En cambio, me parece que el destino de las imágenes nos aporta informaciones que nos resulta imposible conseguir por otras

vías. En la época moderna, desde la imprenta, nos hemos acostumbrado a considerar que la única forma de pensamiento y de expresión era la forma no sólo hablada sino escrita; hemos perdido el sentido de las imágenes. Pero los hombres de los últimos siglos de la Edad Media lo tenían. Para ellos, la imagen imprimía en el espíritu una visión que era una cosa distinta del concepto. Tenían la sensación precisa de que la imagen descubría los resortes del pensamiento. Era un mecanismo, una disciplina de la memoria que desempeñó un papel enorme en la historia de las sociedades. Existía toda una doctrina de los lugares, de los objetos, de las relaciones entre unos y otros. El problema de la proyección, de la combinación y del invento de lugares imaginarios implicaba todo un sistema de difusión del pensamiento que fue utilizado de manera metódica por la Iglesia, en particular a partir del siglo XIV. Todavía en el siglo XVII Bacon nos dirá que las imágenes hacen sensibles las cosas intelectuales, y Vico que con imágenes se pueden explicar cosas espirituales. Con la imagen, se pueden fijar voluntades o conceptos, se puede hacer que la voluntad actúe. Para los dominicos, como más tarde para los jesuitas, la imagen traduce una gimnasia del espíritu y del pensamiento. En muchos aspectos, el siglo XIV prefigura las disciplinas espirituales de Trento. Esa gimnasia del espíritu supone una moral y una retórica. El arte occidental del último milenio no implica un realismo dominador, sino una dialéctica de lo imaginario. El extraordinario desarrollo de la imagen en Occidente durante mil años manifiesta una lógica particular del pensamiento y de la expresión figurada. Durante ese tiempo, la imagen fue uno de los principales soportes de una disciplina de la creencia y del espíritu. Durante esa fase, la herejía fue expulsada de la representación figurativa demasiado sometida a los controles de los poderes eclesiásticos y civiles, unidos por su afán de conservadurismo y respeto a los valores políticos establecidos. Una vez más, los espirituales expresaron su pensamiento en abstracto.

Aquí no daré más que algunos ejemplos de esos procedimientos de captación por la ortodoxia de ciertos movimientos inspirados por una excesiva espiritualidad. El *San Francisco de Asís* de Margaritone d'Arezzo nos ofrece el aspecto del santo de los primeros tiempos de su leyenda: he aquí al pobre y al inspirado. Este es al parecer el aspecto bajo el cual lo imaginó primero la piedad popular, y habría todo un estudio muy curioso que realizar sobre las franjas de la herejía y de la devoción. Una semi-herejía, dentro del dogma de la Iglesia, como la predicación de la pobreza, inspiró naturalmente mucho más a los artistas que una herejía intelectual como el dualismo de los cátaros. El *San Francisco* de Berlinghieri en Pescia nos muestra ya la aparición del conformismo. Francisco ha dejado de ser el *poverello* de Asís; ahora es un santo particularmente dotado. El lenguaje figurativo altera la representación ingenua de las escenas, salvo en un episodio como el de los estigmas, precisamente irreductible a la norma común. Luego, viene la serie de Asís y la alineación de Francisco con las intenciones de la Iglesia universal.

Como contraste, también es interesante seguir el desarrollo de la figuración dominica en el siglo XIV, con la captación de la figura de San Francisco y la simultánea afirmación de la buena doctrina del gobierno de los espíritus, al gusto de la época de la doctrina romana, que actuaba ya no sólo al nivel de los agentes del poder sino de una sociedad más abierta. La reconciliación de San Francisco y de Santo Domingo constituye uno de los rasgos más característicos del primer método: en muchos polípticos se afirma abiertamente la identidad de la doctrina de los dos grandes santos del siglo anterior, aunque siempre en el comentario en provecho de las enseñanzas dominicas. En particular, de la pobreza y de la humildad no queda más

que la imposición del hábito franciscano a unos santos que, a veces, tenían poco que ver con el pensamiento de los espirituales. La frecuente alianza de Santo Domingo y San Pedro resulta más lógica. Ellos son los que aparecen en el tríptico de Orcagna a los pies de un Cristo enojado y triunfante después del desmoronamiento de la doble peste creciente hacia mediados del siglo, la peste negra y la herejía. En Santa María Novella, los santos dominicos triunfan solos en la capilla de los españoles. El dominico, sin la ayuda del franciscano, conduce aquí directamente de la mano al hombre dócil a las enseñanzas de la Iglesia desde la tierra al paraíso. Un siglo antes, Pacino da Bonaguida no mostraba al pie del árbol de la vida al dominico, sino a Cristo que llevaba a Adán, es decir al alma humana, a sus fines últimos. También en Santa María Novella, frente al Calvario y frente a la apología del papel salvador de los dominicos, una última composición, la gloria de Santo Tomás de Aquino, afirma la primacía de la doctrina sobre la caridad. En su gloria, Santo Tomás se sienta en un trono que es casi el trono de Dios. Parece que no hubo nadie que denunciara entonces la casi herejía que encerraba semejante tema. La Iglesia de esa época fue manifiestamente más indulgente con el orgullo que con el espíritu o la pobreza. En esa misma época Santa Catalina de Siena, interrogada por la Inquisición a poca distancia de esa imagen, responderá que se imagina a Santo Domingo precisamente como está representado ahí y así logrará su *exeat*.

La técnica del compromiso y de la captación *ad majorem Dei gloriam* de las fuerzas sospechosas pero poderosas del universo cristiano parecen haber sido puestas a punto con bastante rigor para que no se produzca ningún afloramiento serio de la herejía en la iconografía religiosa occidental. El propio diablo es asociado a la glorificación de las creencias y de las costumbres de la Iglesia, única potencia, junto con los príncipes, que controla la producción de las imágenes. Incluso, como tuve ocasión de demostrar un día en otra parte, se asiste entonces a la apropiación del diablo. El diablo, que en su origen era el negro, el pequeño abisinio, el extranjero o el dragón de los textos apocalípticos, es ahora un personaje de la *sacra representatione*. También él es incluido en la tropa de las imágenes edificantes. En los vestuarios de las cofradías se encuentran disfraces de diablo: es un leotardo, un leotardo negro con una cola, como muestran por ejemplo en Florencia las escenas de la vida de San Raniero por Andrea de Firenze. A veces, una variante: esa deliciosa serpiente que Hugo Van der Goes coloca al lado de Eva en el paraíso para la perdición de Adán y que tiene cara de mujer y cuerpo ágil y coloreado como el de un pájaro. Sin embargo, sabido es que Van der Goes murió loco.

Hacia finales del siglo XV se capta así el momento en que desaparece la posibilidad misma de un arte herético como consecuencia del dominio de la Iglesia sobre el sistema figurativo de Occidente. Algunos no dejarán de plantear el problema del Bosco; pero para mí el Bosco no es un representante del arte herético. El Bosco es la tentación, es el diablo, no es la herejía. Nos hallamos en lo fantástico, en lo psicológico, pero dentro de la ortodoxia. Hay aberración, acaso apertura de otro dominio, pero la herejía es una Contra-Iglesia.

En realidad, no fueron la tentación del diablo ni la de la fantasmagoría las que supusieron realmente el viraje decisivo, el momento en el que desapareció no sólo la posibilidad sino también el interés de los disidentes por un arte herético. Ese instante llegó a principios del Quattrocento, incluso hacia finales del siglo XIV, desde otra dirección, completamente ajena a las controversias sobre las formas lícitas o no de la devoción, cuando el objeto primordial del arte cambió bruscamente. Una de las razones por las cuales la herejía cátara fue radicalmente iconoclasta estuvo, indiscuti-

blemente, en su inapelable condena de todo tipo de creación natural. No obstante, por una singular paradoja, los primeros síntomas de una inspiración destinada a transformar completamente el objeto y los métodos de la imagen en las sociedades occidentales y finalmente no a resolver sino a eliminar el problema de la herejía aparecieron en las regiones afectadas por la doctrina cátara. Por ejemplo, en Treviso, en la primera mitad del siglo XIII, se señala un movimiento herético conjugado con el partido de los burgueses contra la autoridad episcopal. En la segunda mitad del siglo, también en Treviso, hubo hogueras y procesos, entre ellos uno póstumo contra un tal Alberto, notario, acusado de haber profesado en vida que no era el Dios del cielo, sino los humores de la tierra, los que hacían nacer la hierba y las plantas. En este caso, se trata de una variante positiva de las doctrinas cátaras según las cuales todo lo que nace en la tierra es obra del dios malo. Por lo demás, las restantes creencias de ese Alberto eran cátaras: rechazo del amor carnal, de la procreación, de los sacerdotes de Roma que son el Anticristo, etc. También se desarrolla la curiosidad por las plantas hacia la misma época, en la segunda mitad del siglo XIV. Se multiplican los *tacuini*, que forman verdaderos herbarios. En la pintura contemporánea, especialmente en los Giovanni de Grassi y los Pisanello, encontramos de nuevo esa curiosidad por la reproducción exacta de la naturaleza, independientemente de cualquier atención prestada a la historia humana conducida por la voluntad divina. La postura es singular, ambigua. Las relaciones de ese movimiento con la herejía son ciertas pero el movimiento se desarrolla tanto en oposición con el catarismo, que cree en el mal, como con la Iglesia ortodoxa. Despunta el pensamiento científico, racionalista, empírico, única forma de pensamiento susceptible con el tiempo de acabar con el reinado absoluto de la Iglesia oficial. Además, ese movimiento racionalista se vincula mucho más a las resurgencias de la tradición humanista, es decir antigua y, en el fondo, paganizante, que a la tradición herética, ya sea en su forma cátara, oriental, ya sea en forma espiritual, occidental. Además, de esa reanudación del contacto con la naturaleza, tan opuesta en su fondo a la ortodoxia como a la herejía, sólo se desprende con el tiempo, muy lentamente, una nueva figuración. En cambio, las obras que pasan por incunables del arte moderno, los frescos de Masaccio en la capilla Brancacci, ilustran todavía el triunfo de la ortodoxia dominica sobre los fermentos vivos de la oposición herética, cátara o espiritual. He aquí la resurrección de Tabitha unida a la afirmación de los milagros de Pedro. Curiosa composición en la que se ve a los burgueses de Florencia andar sin verlos entre los santos y los milagros, mientras que el intermediario entre ellos y el Cristo es representado por los dominicos cuya casa se abre, discretamente por una vez, en el fondo de la plaza. Verdad del Evangelio corroborada por los milagros y enseñada por los dominicos, no es posible imaginar composición más ortodoxa. Tanto más cuanto que el mundo exterior no es todavía realista más que en sus detalles y se nos muestra completamente impregnado por la presencia de otro mundo, el de las verdaderas realidades, el divino. La Edad Media creía que el mundo era la actualización de un pensamiento de Dios, y su figuración traducía esa verdad. Para ella, todo arte era fijación de un conocimiento dado por la fe y transmitido literalmente por la escritura tal y como la interpretan los ministros oficiales del culto. El Renacimiento introducirá la idea de un universo desligado de la conciencia humana, objetivo, susceptible de ser explorado, inventariado no a partir del conocimiento sino de la observación directa guiada por los sentidos. Sin embargo, admitirá todavía la concordancia exacta entre la creación y el pensamiento. La ruptura del círculo no se producirá definitivamente hasta los tiempos modernos, cuando se abra paso la idea de un mecanismo de la

creación que ya no coincida exactamente con las enseñanzas de la Iglesia, racional, físico, objetivamente fundado sin que pueda conocerse la última causa y accesible en función de una nueva dialéctica del pensamiento y de la acción irreductible tanto a la letra como al espíritu de cualquier pensamiento religioso. Se planteará entonces la oposición fe-razón, exclusiva de la antigua alternativa ortodoxia-herejía. Sin embargo, serán necesarios varios siglos para que esta nueva concepción de la naturaleza y del arte se haga consciente. Después de Bacon, la Francia de los filósofos y de los enciclopedistas se convertirá en la teórica del nuevo pensamiento y de la nueva estética todavía en vías de buscarse actualmente. Entre tanto, el desarrollo de las artes seguirá un camino de compromiso entre las enseñanzas de la Iglesia ortodoxa y los progresos no del libre pensamiento sino del nuevo humanismo. Ciertamente, durante ese período no faltarán herejías, reformas, jansenismo, iluminismo, pero ninguna de ellas engrendrará una nueva figuración. El arte le parecerá en ese punto a sus fundadores un lenguaje sometido a los poderes establecidos, que serán iconoclastas no ya como los cátaros por rechazo de la naturaleza sino como los espirituales por rechazo de la ortodoxia. Cuando en los tiempos modernos las artes se desliguen lo bastante de los contenidos impuestos para constituir un nuevo lenguaje, traduciendo directamente los valores del mundo sensible en términos de inteligencia y percepción, los mitos religiosos estarán suficientemente agotados para que los conflictos no se planteen ya en términos de ortodoxia sino en términos de estructuras del pensamiento y de historicismo o tradición. Las relaciones que se desprendan entonces de una confrontación, que se habrá vuelto muy secundaria, entre las artes figurativas y la religión ya no se definirán por fenómenos de alineación como aquellos de los que la miniatura irlandesa nos ha brindado un ejemplo, ni por fenómenos de sincretismo entre tradiciones orientales y occidentales como aquellos de los que el dominio hispánico nos ha conservado el reflejo, ni por fenómenos de asimilación como aquéllos de los que el arte románico nos da un ejemplo, ni por fenómenos de captación como aquéllos de los que la polémica entre franciscanos y dominicos nos proporciona un extraordinario modelo, ni por fenómenos de rechazo como aquéllos que engendran las iconoclasias, sino por fenómenos impregnados de un carácter de historicismo que ya no les confiere ese valor de autenticidad, de urgencia y de gravedad que poseían únicamente en sociedades cuyo principal código de vida estaba irreductible y primordialmente unido a una creencia.

G. SCHOLEM.— El estudio de las representaciones de la herejía acaso no sea una contribución a la historia de la herejía sino más bien a la historia de la locura de los sabios: hace algunos años, estudié con mucha atención el libro de Wilhelm Fränger. En sus libros y en sus artículos, W. Fränger mantiene la tesis que las pinturas del Bosco, de carácter escatológico, no son más que una representación de las ideas y de la vida de una secta cabalística que florecía entonces en los Países Bajos*. Y es más, según él, esas tradiciones llegaron a la secta a través de un judío al que creía poder identificar, a partir de la gnosis semítica. Sería una gran contribución a la historia de un arte herético si fuera verdad, pero es pura locura; y quiero dejar constancia de mi protesta: tenemos libros de cabalistas europeos, de Alemania, de Provenza, de España, etc. y W. Fränger no se ha preguntado jamás si las tradiciones que describe se encuentran realmente en esos libros.

He de decir que no se encuentran y que sus interpretaciones son pura fantasía.

E. DELARUELLE.— Desde el punto de vista del teólogo, he de subrayar la exactitud de lo que acaba de decir Francastel sobre la importancia de las imágenes: no son un medio ocasional, son la expresión normal y por así decirlo orgánica de los «misterios» cristianos; en este sentido, el arte constituye un «lugar teológico», al igual que los Padres de la Iglesia o los escritos espirituales.

A este respecto, sería interesante reunir los textos que tratan de ello. Francastel he hecho alusión a los de la época iconoclasta; se podrían añadir los de la época de Wyclef acerca de la legitimidad tanto de la pintura como del teatro de los «misterios».

También sería de desear que un día se estudiasen esas figuras que, en su época, fueron consideradas heréticas: la tabla de San Bernardino de Siena con el nombre de Jesús (IHS) cuya ortografía dio lugar a un largo debate entre franciscanos y dominicos en el siglo XV, el cáliz de los utraquistas, etc...

Finalmente, al lado de una creación iconográfica consciente de la herejía o del afloramiento de motivos heréticos, se dejará sitio a fenómenos de depredación: la iconografía ortodoxa, milenaria y muy dura, de un misterio puede deteriorarse si el artista deja de comprender la escena; por ejemplo, las coronaciones de la Virgen que imitan los magníficos cuadros de finales del siglo XIV, como el de Villeneuve-lès-Avignon, son imitaciones torpes hasta el error: ya no se sabe dónde colocar la paloma del Espíritu Santo y esto falsea los apoyos entre las personas divinas.

L. KOLAKOWSKI.— Quisiera plantear dos preguntas al señor Francastel: sabemos que casi todas las herejías populares, en su comienzo, sienten una especie de desconfianza hacia el arte plástico, acaso por un cierto igualitarismo, y la encontramos incluso en la Iglesia cristiana primitiva. Luego las herejías que logran erigirse en nuevas ortodoxias producen a su vez su arte. ¿En qué medida exacta, pues, una religiosidad nueva influye, por su visión del mundo, al arte en general?

Por otra parte, puesto que la influencia de la herejía sobre el arte plástico no afecta por lo general más que a lo que no es específico del arte plástico, sino únicamente la expresión (por ejemplo, Cranach «pintor protestante», Rembrandt «pintor menonita», Veronés y sus altercados con la Inquisición) ¿puede decirse realmente que existe un arte herético o un arte ortodoxo?

D. OBOLENSKY.— El señor Francastel ha hablado de la eventual existencia de un arte bogomilo y me parece que la ha negado. Existe por lo menos un problema que, sin embargo, está todavía lejos de su solución: esos monumentos funerarios que existen en gran cantidad en

* W. Fränger, *Hieronymus Bosch. Das Tausendjährige Reich,* Coburgo, 1947. *Ein Dokument semitischer Gnosis bei H. Bosch,* Berlín, 1950.

Bosnia y Herzegovina, decorados con motivos simbólicos (líneas humanas, danzas, cruces, rosas, etc.) no tienen nada que ver con el arte circundante de esa época, y algunos eruditos piensan que esos motivos son específicamente heréticos. Ya saben ustedes que en la época en la que fueron erigidos esos monumentos, de los siglos XIII al XV, el bogomilismo se había convertido en la religión oficial de Bosnia. Si se aceptara la tesis de que esos monumentos son de origen específicamente herético y de que los motivos expresan simbólicamente las doctrinas bogomilas, esto tendría cierta importancia para su tesis principal, esto es, que las grandes herejías jamás han creado un arte propio.

La otra observación que haré me ha sido sugerida por el señor Gieysztor: existen iconos heréticos, los de los «viejos creyentes» de Rusia: esos iconos muestran la bendición efectuada con dos dedos, en lugar de los tres dedos de la Iglesia rusa. Representan, pues, una intención cismática, sino específicamente herética.

A. TENENTI.— Quisiera preguntar al señor Francastel lo que piensa de un tema del siglo XV, que es un tema nuevo, anticonformista y, en mi opinión, anticristiano: el tema de la muerte y más concretamente el de la danza macabra.

F. GRAUS.— Permítanme que llame su atención sobre un hecho de los comienzos del husitismo: en 1412, cuando los tumultos populares de Praga, Nicolás de Dresde dejó que se hicieran una serie de imágenes, de cuadros (*tabulae christi et antichristi*) que representaban por un lado al Cristo pobre, sobre un asno, y por otro, al diablo disfrazado de papa en toda su majestad; esas imágenes fueron paseadas por las calles de Praga y utilizadas como medios de propaganda popular, y se han conservado copias de ellas de principios del siglo XVI.

A. ABEL.— Quisiera atacar de falsedad la creencia universalmente admitida de que el Islam rechazó unánimemente los medios de expresión figurativos proporcionados por el arte bizantino. Esta tesis resulta tan discutible en Siria y Mesopotamia como en Irán. Y me permito llamar la atención del señor Francastel sobre una pintura religiosa: en las ascensiones del Profeta se describe toda una historia sagrada; únicamente el Todopoderoso no está representado jamás, ningún símbolo le representa jamás, ni a nada de lo que le afecta, ni el trono de Dios, ni la mano de Dios. A propósito, pues, de la primera imagen que el señor Francastel nos ha presentado y de la interpretación que de ella ha dado: la lanza de Dios y la mano de Dios; puede que sea una imagen debida a un morisco que hubiera mezclado entonces interpretaciones occidentales con un símbolo, pero quisiera saber dónde se encuentra la inscripción que dice que se trata de la lanza y de la mano de Dios y si está en árabe y en la perspectiva musulmana.

Podría ser el fenómeno extraordinario de un arte al margen de dos culturas y de dos tendencias religiosas, pero hay que ser muy prudente. Gaillet, en un libro extraordinariamente inteligente, pudo sostener, de manera demasiado sistemática es cierto, que en los períodos de tranquilidad los musulmanes empleaban formas simétricas y en las épocas de agitación formas disimétricas. En todo caso, esto confirma que existe evidentemente toda una parte creadora del arte musulmán que no es figurativa.

J. MACEK.— La lucha contra el arte que encontramos en el husitismo no estaba dirigida contra el arte como tal, sino como manifestación de «la Iglesia militante». Los husitas destruyeron iglesias, estatuas, imágenes, pinturas porque, según un artículo taborita, se trataba de «belleza diabólica». Por otra parte, los taboritas instituyeron escuelas para niños y niñas y ejecutaron miniaturas para ilustrar la Biblia. Tras su visita a Tábor, Eneas Silvio Piccolomini escribió: «Esos herejes aman las artes hasta un extremo que no he visto nunca. Una mujercilla —*mulier parva*— en Tábor conoce mejor las Escrituras que un obispo italiano.»

P. FRANCASTEL.— G. Scholem ha hablado de las ideas de Fränger y su testimonio constituye para mí una razón de más para dudar de la tesis de que el Bosco es un hereje: nos

encontramos en el dominio de lo psicológico, de lo fantástico, no de la herejía. En cambio, la tentación de San Antonio pertenece al dominio de la ortodoxia.

A propósito de las precisiones aportadas por el canónigo Delaruelle, las anomalías que ha señalado son el testimonio de que un verdadero sistema de iconografía herética habría podido desarrollarse y no se desarrolló; estoy, pues, de acuerdo en ese punto: hay elementos, no un sistema. En cuanto a esas degradaciones que ha recordado, como esa paloma del Espíritu Santo que se convierte en simple pichón, no es que se altere la imagen, es que hay un elemento que ya no desempeña su papel tradicional, como lo hace en la ortodoxia figurativa. Ahora bien, el objeto figurativo es único, la interpretación múltiple y su juego plantea todo el problema del lenguaje figurativo. El error, que obstaculiza el desarrollo de la cultura contemporánea, consiste en imaginarse que las leyes del lenguaje pueden ser extrapoladas a los demás modos de expresión.

Por lo que respecta a los problemas del arte bogomilo, estoy de acuerdo con el señor Obolensky sobre su originalidad con relación al arte románico y al arte bizantino. Sin embargo, no es diferente de ese arte inmenso que barrió Eurasia durante milenios: no desprecio la creación bogomila, pero sus imágenes pueden compararse, signo por signo, con las estelas del arte de las estepas y pienso que se trata más bien de un folklore de la degradación de una tradición que es distinta de la del Mediterráneo. A este propósito, quisiera que alguien estudiara un día las relaciones entre bogomilos y cátaros: hasta ahora nadie ha señalado el excepcional interés del Sudoeste, de la región de Entre-Dos-Mares, en el arte románico, con todo el reguero de monumentos de la arquitectura de cúpula. Esa región está en relación mucho más directa con Oriente, con Bizancio, que el arte de todas las demás partes de Occidente. Una ruta de civilización entra en la Francia románica por Narbona, una ruta de civilización de los países del mar. Atraviesa Entre-Dos-Mares y fue probablemente por ahí por donde la mayoría de las cosas pasaron a Irlanda. Sin embargo, hay que señalar las relaciones entre arte irlandés y arte visigótico.

Acerca de los iconos de los viejos creyentes, carezco de información, aunque creo que se trata de una costumbre, y no de un sistema y de un arte. A propósito de la danza macabra, no estoy seguro de que la representación de la muerte sea anticristiana, y querría recordar los largos y difíciles debates, en los orígenes de la iconografía cristiana, para saber si había que representar a Cristo sufriendo o como un ser por encima de todo sufrimiento. Por lo que respecta a la cuestión planteada por el señor Graus, la relacionaría a los problemas de la difusión: la difusión de las imágenes se efectúa por toda una serie de medios, no solamente por la lámina y la imprenta, sino también por la pintura sobre tabla, por ejemplo.

Finalmente, no podré contestar de forma totalmente precisa al señor Abel, aunque estoy de acuerdo con él en que se ha tratado de manera demasiado brutal el problema de la imagen en el arte musulmán. Pero si se establece una relación con la iconoclasia bizantina, hay que subrayar que, a partir del momento en que ya no se representa a Dios según la tradición, se intenta crear un arte del mundo exterior, del mundo creado, real, del universo, del paisaje. Acaso resida ahí la gran herejía, el gran arte de la herejía: la representación del mundo exterior. Por lo demás, la sociedad medieval no fue unánime; tuvo sus grupos y sus compromisos, aparentes hasta en el realismo de las esculturas de las catedrales. Ni siquiera estoy seguro de que todos los ejecutantes fueran perfectos creyentes, o incluso perfectos cristianos.

No creo en la perfecta evangelización del mundo occidental: sin duda, hubo cantidades de gentes que escaparon al control, al dominio. Y por mi parte, estoy convencido de que en el realismo parisiense de finales del siglo XII y comienzos del XIII se sitúa el momento en el que se anuncia el gran movimiento que se vuelve a encontrar a lo largo del siglo XVII y del XIX. Nuevamente vuelvo aquí a la pregunta del señor Kolakowski.

LA HERENCIA DE LA CRISTIANDAD

H.-I. MARROU

De la cristiandad, más que, hablando con propiedad, del cristianismo: para comprender el estatuto concedido o, mejor dicho, negado a la herejía por el Occidente medieval, y luego moderno, no hay que vacilar en remontarse muy atrás. Herencia de lo que me gusta llamar la «nueva religiosidad» (adaptando una idea y una expresión de Spengler), la revolución espiritual de la que fue sede el mundo mediterráneo durante los primeros siglos de nuestra era (puede considerarse realizada a partir del siglo IV); de nuevo —como en la época de la ciudad antigua y del paganismo primitivo, y por oposición a la profanización (relativa) de la era helenística— la religión, el problema de las relaciones del hombre con la divinidad, aparece como la preocupación central, la razón de ser, el eje de la vida humana; al mismo tiempo (y en este sentido esta «segunda» religiosidad es «nueva»), el *concepto mismo de religión* se transforma: de ahora en adelante se define por un conjunto de creencias que constituyen la idea que se tiene de Dios y del culto que se le debe rendir, lo que introduce el concepto esencial de Iglesia: la comunidad de los creyentes, reunida en un *consensus*, que profesa la misma fe ortodoxa.

Este tipo de comunidad es para los hombres de la época la forma más elevada, la forma normal de comunidad entre los hombres: de ello se deduce una compenetración íntima, una fusión, una confusión entre la comunidad religiosa y la comunidad nacional o social, digamos para resumir entre la Iglesia y la Nación o el Estado. Y con razón: si se coloca el problema religioso en el centro de la existencia, a partir del momento en que unos hombres están de acuerdo en eso, en lo esencial, la comunidad queda aglutinada; en cambio, si el hereje rechaza la ortodoxia, ¿cómo podría ponerse de acuerdo con aquéllos cuya comunión rechaza en lo esencial?

La tendencia a fundamentar la unidad política y social en la unidad religiosa caracteriza a todas las sociedades de la Baja Antigüedad, *Spätantike*, o de la Alta Edad Media: pensemos en el Irán sasánida y en el papel que allí desempeña la religión mazdeísta, religión nacional, religión de Estado (inscripción del gran mago Karter, en tiempos del rey Šāpūr, el vencedor de Valeriano: donde quiera que llegan los ejércitos del rey de reyes, se encienden fuegos, se honra a los magos, prospera el culto de Ahura Mazdā...).

En el mundo romano, el primer intento de agrupar a todos los súbditos de César en una misma religión es la institución del culto del Sol invicto por Aureliano en 274. La misma lógica lleva a Diocleciano, restaurador de la cosa romana, y con ella de su religión nacional, a perseguir a los maniqueos (297) y luego a los cristianos (303-304). Con Constantino y sus hijos, tiende siempre a realizarse la misma concepción, pero esta vez en el marco del cristianismo.

No nos llamemos a engaño: para los hombres de esa época, la tolerancia en el sentido en que la entendemos, la libertad de creencia y de culto fue siempre adoptada o concebida como una solución provisional que correspondía a un instante precario de equilibrio, el del inicio de la curva (cuando la religión hasta entonces perseguida adquiría el derecho a la existencia, en espera de volverse a su vez predominante,

amplificándose el movimiento en el mismo sentido). Es el caso de la política proclamada por Galerio en vísperas de su muerte (311); luego por Constantino y Licinio (312) o más tarde por Valentiniano, que intentaba liquidar las secuelas de la reacción pagana de Juliano el Apóstata (361-363). Progresivamente, fatalmente, el Imperio romano, ahora cristiano, se convirtió en perseguidor de las minorías religiosas que resultaban irreductibles, de judíos o paganos. Pero mucho antes, y más naturalmente todavía, desde 314 en Occidente (cuestión donatista), y desde 325 en Oriente (condena del arrianismo), la autoridad imperial intentó restablecer, y luego mantener la unidad religiosa de los cristianos. El balancín teológico de los emperadores pudo oscilar (pensemos en las variaciones de Constantino o de Constancio con respecto al arrianismo, en las de Justiniano con respecto al monofisismo), pero su autoridad siempre trató de imponer lo que debido a su opción se convertía en la definición de la ortodoxia, de eliminar, hasta por la violencia si era necesario, a los partidarios de lo que, debido a la misma opción, aparecía como herejía.

Más que de una política coyuntural, se trataba de una postura fundamental que ponía en juego la esencia de la definición del cuerpo social: de ahí el lugar que ocupan esas preocupaciones en la actividad legislativa; basta hojear los códigos: todo el libro XVI del Código teodosiano (unas 150 constituciones dedicadas a la defensa de la ortodoxia), el libro I del Código justiniano, que comienza con una definición de la Santísima Trinidad, acompañada de una amenaza a los que la discutieran... (Es inútil insistir en el papel histórico de dichos documentos, que ejercerán una fuerte influencia sobre el desarrollo del pensamiento jurídico de la Edad Media cuando a partir del siglo XII renazca el estudio del derecho romano.)

Desde la *Aufklärung*, o quizá desde el Renacimiento, el término de intolerancia, entendido en el sentido moral, adquirió en el Occidente liberal un valor despectivo. Para comprender el mundo mental nacido de la nueva religiosidad, hay que dar al término el sentido que recibe en medicina, en biología (intolerancia hacia tal alimento, tal medicamento...); para los hombres de esa época, la existencia en el seno del cuerpo social de una minoría disidente, de la herejía, provoca una reacción profunda, casi visceral, de intolerancia. No cabe más que negarle el derecho a la existencia, intentar eliminarla por la persuasión si es posible, por la violencia si es preciso, al igual que el organismo intenta eliminar un germen nocivo (la comparación aparece en la obra misma de Santo Tomás, cuando trata de justificar la actitud tomada por la Iglesia de su época hacia los disidentes: *haeresis est infectivum vitium* —comentario sobre el cuarto libro de las Sentencias, dist. 13, cu. 2, artículo 3). Hablando sin metáfora: así como toda guerra exterior tiende a tomar el carácter de guerra santa (como se ve perfectamente en el caso de los conflictos que opusieron a bizantinos y sasánidas), así también toda disidencia religiosa en el interior se siente como el equivalente de una amenaza de guerra civil.

En el caso de Occidente, esas ideas ejercieron históricamente una acción extremadamente eficaz a causa de una situación religiosa particular: el triunfo sociológicamente casi total del cristianismo, o mejor dicho de la ortodoxia católica. En Oriente, la situación fue siempre más compleja: los sasánidas, por muy ardientes mazdeístas que fuesen, no lograron nunca eliminar a las minorías cristiana, maniquea, etc. de su Imperio a pesar de las persecuciones continuamente repetidas (al igual que el Islam, a pesar de los accesos de fiebre periódicos, tuvo que tolerar a sus minorías cristiana, judía, etc.). En el período bizantino, todos los esfuerzos, enérgicos aunque incoherentes, de los muy piadosos *basileis* no consiguieron imponer definitivamente una definición de la ortodoxia en las provincias orientales de su dominio. Aunque los

nestorianos fueron absorbidos o expulsados, los monofisitas resistieron en Egipto y Siria: desde ese punto de vista, la reconstitución de una jerarquía monofisita por Jacobo Barădai después de 543 constituye un hecho capital; frente a la ortodoxia imperial («melquita») se mantiene, a menudo próspera, una Iglesia separada; que su existencia comprometió la solidez del edificio social y facilitó la conquista árabe es evidente y aparece como una especie de prueba a la inversa de la teoría arriba esbozada de la comunidad característica de la nueva religiosidad.

En Occidente, por el contrario, una vez absorbidos los elementos germánicos que profesan el arrianismo heredado de Ulfila, la unanimidad fue completa, o casi: sólo sobrevivía la pequeña minoría judía, enquistada en el cuerpo de la cristiandad; que ese cuerpo extraño era mal tolerado, lo demuestran accesos de antisemitismo, con sus persecuciones y sus violencias; aunque el caso del judaísmo sea más complejo: la actitud cristiana hacia él no es del todo negativa (como tampoco la del Islam con respecto al judaísmo y al cristianismo, las otras dos religiones abrahámicas); no es éste el lugar de hacer su análisis: hay que tener en cuenta el papel de testigos que se encomienda a los representantes de la Antigua Ley, la promesa de su conversión esperada para los últimos días; sin embargo, a la luz de lo anterior, se comprende que a lo largo de los siglos numerosos cristianos se sintieran tentados periódicamente de adelantarse a la escatología y reducir a esa minoría por la persuasión o más bien por la violencia. Finalmente, el mismo éxito de la represión de la herejía cátara por la crudeza y la Inquisición pudo acabar dando, si puede decirse, buena conciencia a esa reacción totalitaria de la cristiandad occidental: la historia parecía demostrar que era posible mantener, salvaguardar o restablecer esa unidad religiosa tan importante por sí misma y por todo lo que se estaba acostumbrado a esperar de ella. Se entiende mejor la violencia de las reacciones suscitadas en el siglo XVI por la crisis protestante.

C. THOUZELLIER.— Me complace confirmar el punto de vista del señor Marrou: para los medievalistas, el hereje es el que se opone a la Revelación y se separa de la Iglesia, *qui de Ecclesia recesserunt... heretici* (Isidoro). Por otra parte, el hereje de esta época rompe con la colectividad, crea una orientación espiritual y sobre todo tiene la esperanza de conquistar a la colectividad de la que se separa. Por último, se encuentra claramente diferenciado de los israelitas y de los musulmanes, que no son herejes para los heresiólogos medievales.

B. BLUMENKRANZ.— Me ha sorprendido su negativa a conceder al cristianismo la originalidad de haber «inventado la ortodoxia». La considera usted un fenómeno generalizado, particularmente en el mundo mediterráneo, ya en el siglo III. No obstante, en mi opinión, existe una distinción fundamental entre la búsqueda de la unicidad, de la unidad en el Imperio pagano, y esa búsqueda en el Imperio cristiano, marcada por la aportación del cristianismo, o si quiere, del judeocristianismo, a la humanidad: la aportación de la conciencia, que era desconocida en el mundo romano pagano. Hasta entonces, sólo se pedía una comunidad de prácticas, la adhesión exterior. A partir de ahora, el cristianismo, que rechazará a los marranos, exteriormente excelentes católicos, pedirá la adhesión del corazón y de la fe. Incluso en su búsqueda de unidad, el mundo romano pagano se caracterizaba por su eclecticismo: todavía daba satisfacciones al grupo al que pedía prácticas y creencias. Y para los judíos, a los que se les eximía incluso de las prácticas, la ventaja era patente: la exención del culto imperial es una medida que muy pocas instituciones del mundo cristiano, especialmente medieval, supieron igualar, en amplitud de espíritu, en tolerancia, en renunciamiento a la unidad total y completa.

M. TAUBES.— Me parece, por el contrario, muy importante el acuerdo entre el señor Marrou y Spengler en un punto tan decisivo; no sólo ha hecho suya su expresión de «nueva religiosidad», sino que ha seguido su descripción insistiendo en el *consensus*. Existe una «religión del *consensus*» en el Bajo Imperio (*Spätantike*) no sólo en el Imperio romano, sino también en los países árabes (*cf.* el capítulo de Spengler «Probleme der arabischen Kultur»). Y no estoy de acuerdo con el señor Blumenkranz, porque el *consensus* es también una forma de conciencia. La gran intuición de Spengler es haber comprendido que, en todas las religiones de la *Spätantike*, se desarrolla una nueva forma de conciencia a través del culto y aparece algo similar a la herejía. Es un momento decisivo en el que las religiones tribales han sido rotas y en el que las religiones «políticas» (*city religions*) ya no desempeñan un papel decisivo en la cultura.

S. LANCEL.— Quisiera subrayar una fórmula del señor Marrou: ha dicho que, prácticamente, en la época del Bajo Imperio, no era posible ninguna comunidad civil sin la comunión religiosa, que es lo esencial. Pongo el ejemplo de los donatistas, que de hecho no son herejes sino cismáticos; en esa mentalidad religiosa, los cismáticos son doblemente desgraciados, rechazados a la vez civil y religiosamente: aspiran al estatuto de herejes como una especie de promoción. Al intentar hacerse pasar por herejes, a finales del siglo IV, los donatistas tratan de reintegrarse a una comunidad religiosa, aunque tengan que padecer el rigor de las leyes dictadas, por ejemplo, por Honorio contra los herejes. Lo esencial de estas comunidades antiguas es claramente la pertenencia a una comunidad religiosa, y no civil. Creo que en esa época no existe herejía que parta de una forma de revuelta social o nacionalista. Lo esencial siempre es una discusión de origen religioso.

H.-C. PUECH.— Estoy sorprendido por la importancia concedida al siglo III; en efecto, el siglo III fue testigo del nacimiento de la ortodoxia y, simultáneamente, de la herejía. Se ha aludido al Imperio sasánida: en él se observa un fenómeno clásico, la formación de una «Escritura canónica». Se codifica el Avesta, se constituye un clero jerarquizado, se persigue a los herejes, o por lo menos a las religiones que no están de acuerdo con la ortodoxia mazdeísta;

se expulsa a los judíos, budistas, brahmanes, maniqueos, etc. Todo esto corresponde a los primeros sasánidas y acaso la reforma sasánida del Estado esté calcada de ésta. En ese momento, se constituye una ortodoxia, en un plano grandioso, el maniqueísmo: Mani proporciona el modelo de las Escrituras canónicas, sus propios escritos, que canoniza prohibiendo que se cambie una palabra. Y de ahí su superioridad: él mismo ha definido el contenido de esos libros: *ad eternum*. Al mismo tiempo —fenómeno extraordinario para una religión gnóstica—, se constituye un clero extremadamente jerarquizado y codicioso, y se afirma la oposición de una religión verdadera a las religiones del error: *dogmata*.

El mismo fenómeno, las mismas tendencias se observan en el cristianismo en el siglo II y van reforzándose: se trata de un fenómeno capital de la civilización, digamos «occidental», incluido el Irán. Y a partir del siglo II, tenemos las condenas de la herejía, los tratados de Ireneo, de Hipólito o seudo-Hipólito que llaman *herejías* a las sectas, gnósticas u otras. Por último, a propósito de Spengler, el señor Blumenkranz ha hablado de la «conciencia». Sería mejor definir ese fenómeno, común a toda esa época, como la búsqueda del yo verdadero, eterno y plenario que nos define espiritualmente y de la salvación planteada en función del individuo. De ahí la fragmentación de las sectas, cada una con su sistema, como las sectas valentinianas, tendencia naturalmente enfrentada con la que reúne a la comunidad basada en los intereses del Estado, en la comunidad ideológica.

H.-I. MARROU.— La comunidad religiosa es aquélla en la que convergen opciones individuales que reconocen todas por su propia conciencia y con la esperanza de salvar su propio yo, el mismo *credo*. La noción de *credo*, de contenido objetivo de la fe, me parece la síntesis de la noción de conciencia y de la de *consensus*. Y de hecho, históricamente, triunfó un *consensus* muy amplio, aunque hubo, para la gnosis en particular, una atomización de comunidades.

H.-C. PUECH.— Sí, pero el móvil de todas esas sectas, de las que los gnósticos ofrecen una imagen patológica, consiste precisamente en encontrarse a sí mismo, rompiendo no sólo con la sociedad, sino con el mundo. Se trata de una revuelta contra el mundo, contra todas las formas sociales posibles.

H.-I. MARROU.— Sí, salvo que seamos siete, por ejemplo, en estar de acuerdo para romper con el mundo por las mismas razones y formemos entonces un conventículo gnóstico. Quisiera precisar mis relaciones con Spengler: no hagan de mí un neo-spengleriano. La lectura de Spengler, en el que se encuentra una fuente lejana del nazismo, es algo espeluznante para un historiador serio, o simplemente para un hombre medianamente racional, pero, en ese desbordamiento de fantasía, en ese fárrago, aparecen algunas intuiciones fundamentales. Me parece que el señor Blumenkranz no reconoce suficientemente la autonomía de la *Spätantike:* naturalmente, piensa en el estatuto de los judíos, pero éste es algo heredado del Alto Imperio, de las ideas de la antigua religiosidad: por ser un pueblo y por tener una religión ancestral, tienen derecho a adorar a su Dios. En efecto, me parece que en el siglo III se produce el viraje, y que la evolución se realiza progresivamente: sin embargo, hay que tener una concepción polifónica de la historia y disponer de un oído muy atento para percibir todavía el tema de la antigua religiosidad y ya el tema nuevo. Todavía no ha desaparecido el culto imperial al estilo tradicional, y existe ya una adhesión a sectas y a cultos, Mithra, Júpiter Doliqueno, que implica una creencia cierta, por ejemplo que Mithra es el salvador de los hombres. Un oído suficientemente analítico percibe el tema que se esboza ya.

NATURALEZA Y CAUSA DE LA ANGUSTIA Y DEL RECHAZO EN TRES[1] HEREJIAS MUSULMANAS: JĀRIŶISMO, MU'TAZILA Y BĀṬINISMO

A. ABEL

La percepción que puede tenerse del comportamiento herético es diferente cuando se la considera en el caso de un individuo o de una colectividad. En el caso de un individuo, que elige su vía al margen de la regla aceptada como válida en las relaciones del hombre con su Dios, se trata de una liberación exaltada, afectiva o intelectual, que revestirá todos los aspectos que presenta, por lo demás, la reacción del individuo frente a su grupo cuando, por una razón u otra, se niega a soportar por más tiempo las obligaciones de los conformismos inherentes a la pertenencia. Ese hombre puede afinar acerca de lo que considera perfecto: será un exégeta más riguroso de los textos de lo es su medio, más escrupuloso en el cumplimiento de sus deberes, rejuvencerá o renovará por su cuenta el comportamiento religioso admitido por sus congéneres. Podrá ser un formalista riguroso o un innovador extremista —es el caso de Pascal en nuestro país, y del poeta Abū-l-'Atāhiya en Bagdad— e incluso un místico innovador por desesperación de no alcanzar la plenitud —es el caso de Francisco de Asís en Occidente, y de al-Hallaŷ ibn Manṣūr en Oriente. Este tipo de comportamiento herético se reabsorbe generalmente en la vida normal de la colectividad, y contribuye incluso a veces a enriquecerla y estimularla. Por otra parte, la herejía puede llevar al individuo al rechazo de prácticas que considera indignas de la majestad divina o también a interpretaciones no canónicas de los textos por los que se guía la colectividad, e incluso a la negativa de continuar acatando al conformismo del grupo. Como la primera, esa actitud participa, además del escrúpulo religioso, de una exaltación del yo, de una confianza total del sujeto en los medios críticos de que dispone. Se trata entonces del pecado de orgullo que constituye, junto con la tristeza, el gran escollo del creyente. El estadio supremo de esa liberación es la impiedad, que puede consistir en el rechazo puro y simple de todas las obligaciones espirituales e

[1] Resulta soprendente que una religión que, como el Islam, no tiene clero, ni concilios, ni papa, y cuyos cánones, por consiguiente jamás han sido definidos, pueda tener herejías. De hecho, y la cosa es sorprendente por su carácter de espontaneidad, la *«vía recta» (hidayat)* se estableció progresivamente en el curso de las luchas partidistas entabladas bien en el interior de las ciudades por las fracciones populares que seguían a los hombres que encarnaban tal o cual tendencia, más a menudo considerada bajo su aspecto de oposición que bajo su aspecto de salvación, bien en campo raso por las facciones armadas, también de oposición, generalmente nacidas del carácter opresivo y expoliador de que pudieron ser acusados de revestir para amplias capas de la población, hasta la dominación otomana, todos los gobiernos musulmanes surgidos generalmente de las intrigas de una minoría activa o de los golpes de mano de bandas armadas. La opresión universal y decisiva llevada a cabo por los otomanos, el carácter bizantino de su administración puso término, de una vez por todas, al período creador en materia de herejías.

En realidad fueron los aš'aríes, cuya decisiva aparición determinó el triunfo del conformismo, los que se complacieron en enumerar y contar las herejías, inventando tradiciones que se remontaban al Profeta o a'Alī que permitían a su simplismo condenar sin apelación todos los esfuerzos de los teólogos que les habían precedido y habían intentado resolver las inconciliables contradicciones de la fe y la ética. Hay que decir que en ninguno de ellos se encuentra un verdadero espíritu histórico, por mucho deseo que manifiesten, y es el caso en particular de Ibn Ḥazm y de al-Sahrastānī, que incluyen las causas de las herejías en un vasto conjunto sistemático y fuertemente estructurado.

intelectuales del conformismo, pero puede también ir acompañado de la construcción de un sistema completo y eficaz de valores morales y filosóficos.

Desde un punto de vista médico, esos comportamientos individuales pueden resultar o participar de una angustia aguda o crónica, que puede llegar a la fase de la obsesión o de la alienación; el individuo no puede exteriorizarse y, ante todo, no puede distenderse y liberarse en una acción susceptible de continuidad, de la que la predicación y el proselitismo constituyen la forma más inmediata, y gracias a los cuales el hombre inquieto intenta hallar las adhesiones o las participaciones que le permiten encontrar el acuerdo y la aprobación que le tranquilizan. Y es en esa adhesión donde el individuo, al salir de su crisis de exaltación liberadora, participa entonces de la herejía, ya sea convirtiéndose en su predicador o profeta, lo que constituye el caso extremo, ya sea situándose entre los prosélitos de la doctrina predicada por otro, cuyos estados de ánimo y fórmulas le parecen corresponder a sus propios estados de ánimo. Esto nos lleva a considerar el caso de una herejía constituida, en el seno de la cual un grupo humano encuentra en la comunión la exaltación liberadora. Sin embargo, ésta no puede explicarse mediante la simple generalización de los caracteres de angustia y de rechazo que determinan la crisis individual. La adhesión, que le es esencial, resulta de un descubrimiento colectivo, en el terreno afectivo, ya que debe poseer el carácter poético que lleva a una voluntad de acción común. Y, esa adhesión va necesariamente precedida de un fenómeno de ruptura caracterizado, en primer lugar, por la desobediencia a la regla de los conformismos anteriormente aceptados. Se podría hacer extensiva esa visión de las cosas a todos los dominios de la ética. Si limitamos nuestro análisis al de la fe religiosa o, más sencillamente, al examen de las circunstancias que caracterizan a la adhesión a una religión positiva y a la elección de una actitud en el interior de ésta, debemos recordar ante todo que el acuerdo se realiza mediante la convergencia de las aspiraciones individuales en un símbolo único que representa a la divinidad, cuyos rasgos afectivos se ordenan en torno a la imagen salvadora y reconfortante del Padre, juez, protector y remunerador. Este acuerdo se realiza y se mantiene en la confianza permanente, la sumisión, el respeto y, en resumidas cuentas, en la tranquila alegría de la serenidad. Habrá amenazas de ruptura cuando en presencia de un testigo que sea también un intérprete, el edificio del mundo afectivo definido de esta forma sea quebrantado bien por un fenómeno catastrófico, bien por el efecto de una degradación de la imagen del Padre, juez, protector y remunerador. Esto puede producirse, sobre todo, cuando entre la divinidad y el hombre existe una jerarquía de intercesores, sacerdotes, magos, chamanes, imāmes[2], cuyo comportamiento no les parece a los creyentes conforme a los que consideran como una exigencia de la divinidad, ni como eficaz ante ella.

Esta primera visión del proceso que conduce a la herejía se aplica en particular a las sociedades religiosas constituidas, en el seno de las cuales hace su aparición una herejía. Habrá que corregir esa visión de las cosas, si se considera la constitución de una herejía en una religión en vías de extensión, o de la religión de una colectividad conquistadora llevada por un ideal misionero, como fue el caso del Islam y de sus

[2] En el caso que nos interesa, el papel de intercesor del imām sólo aparece tardíamente en algunas sectas del Islam šī'í y algunas cofradías del Islam sunnī a partir del siglo XII. En lo que se refiere al conjunto del Islam, el Profeta aparecerá como el supremo intercesor de su pueblo en el Juicio Final, y su imagen por una parte se superpondrá a la de los intercesores admitidos por los cristianos, y por otra se identificará con la de los imames intercesores de los šī'íes.

primeras herejías. Será necesario, en particular, esclarecer las formas y las causas de la degradación o del brutal derrumbamiento del sentimiento de cohesión[3] en el seno de un movimiento todavía lleno de impulso creador: habrá que medir la amplitud del progreso que la herejía puede realizar en el seno de una colectividad y definir en qué momento y bajo la presión de qué circunstancias se introduce el sentimiento de angustia que lleva a la ruptura. En una sociedad como el Islam —aunque su caso no sea único— el poder del príncipe es de tal naturaleza que puede ser tomado por ciertos miembros de la comunidad por el lugar en el que coinciden los rasgos del Padre, juez, protector y remunerador que hacen de la persona del príncipe la sombra terrenal del poder divino o, bajo un ángulo más instintivo todavía, el núcleo mismo de la permanencia de su pueblo en los designios divinos[4].

En el caso de una colectividad perfectamente coherente, familia, tribu, no se asiste jamás al fenómeno de la duda o de la descomposición, porque ningún elemento de crítica intelectual puede introducirse en la vida de semejante grupo, marcado con el sello de la continuidad y de la conformidad a las ideas recibidas, inseparables de la vida del grupo en la que el individuo no tiene existencia ni derecho personal. Si por el contrario, el grupo social se vuelve heterogéneo, por ejemplo debido a la introducción de una nueva visión de su fiscalidad, su cohesión sufre las consecuencias de diversas polarizaciones. Con frecuencia, admite entonces con perplejidad e inquietud una cierta libertad intelectual que resulta de intercambios o de aportaciones procedentes de grupos que presentan otra estructura. Dos formas de angustia pueden entonces apoderarse de sus miembros y provocar la ruptura o la revuelta. La primera y la más importante por sus efectos será la reacción de miembros totalmente fieles a la imagen que tienen de su grupo, ante lo que pueden interpretar como una transgresión del príncipe a su regla tradicional. En esas condiciones nació la herejía jāriŷí[5]. La segunda, en el seno de un grupo heterogéneo y por añadidura sometido a constantes confrontaciones que pueden llegar hasta la polémica fundamental, debido a los intensos contactos exteriores, será la angustia de un grupo social llamado a dominar una sociedad, pero en el cual surgirá una duda, ya sea sobre la coherencia de sus principios éticos y dogmáticos, ya sea sobre su aplicación. Este será el caso de la herejía mu'tazilí.

---

[3] Ese carácter prematuro de la tendencia heresiológica puede compararse con el espíritu extremista que se manifiesta en el Apocalipsis de Juan de Patmos, en la carta a la Iglesia de Laodicea, y en el desarrollo del movimiento marcionita.

[4] Los rasgos del Padre, juez, protector y remunerador: todo esto probablemente era un sentimiento más vivo en tribus como las de los tamimíes y los azdíes, entre los cuales apareció la *jāriŷiya*, y en cuyas representaciones el imām había reemplazado a la figura tradicional del *šayij* hasta dejarle en un segundo plano. La eliminación del imām creaba un vacío que fue ocupado por los grandes heresiarcas, que terminaron de dislocar la antigua organización tribal, dejando solamente un camino abierto: el de la predicación tan rigurosa, dominada por el espíritu de proselitismo feroz, que caracteriza curiosamente a los *azraqíes*, por ejemplo.

[5] Los jāriŷíes, o «los de fuera», los que salen, también llamados māriqaena ('Abd al-Qāhur al-Bāgdādī, *Al-Farq bayna-l-Firaq*, p. 5, ed. M. Badr), los que se separan de la ortodoxia, fervientes partidarios de 'Alī, en cuyas batallas por el califato participaron, constituyen el mejor ejemplo del brusco derrumbamiento afectivo del fiel ante la traición del jefe. Esta traición fue —¿es preciso recordarlo?— el arbitraje de Adruh, acción humana que interrumpía la realización del destino religioso del califa legítimo 'Alī y, con él, el de toda la comunidad, a la que abandonaba de este modo. *La defección y la rebelión que siguió tuvieron* como consecuencia, accidentalmente, el asesinato de 'Alī. Pero es necesario subrayar —e insistir en este punto— que el movimiento jāriŷí no fue únicamente la negativa a seguir a un jefe indigno, sino una ruptura con toda la comunidad musulmana, gesto de negación y de rechazo absoluto que sólo podía ser engendrado por una desilusión total.

Finalmente, el último caso será el de un conjunto étnico que únicamente deberá su unidad a una circunstancia accidental, constituida, por ejemplo, por la sumisión a otro grupo del que, en un momento dado, habrá tenido que adoptar las expresiones de pensamiento, sin haber consentido en asimilarlas, y que poco a poco vuelve a descubrir, con motivo de las mezclas materiales provocadas por guerras y revoluciones y mantenidas por viajes, peregrinaciones, una enseñanza fértil en perplejidad, el valor de sus propias tradiciones, sin poder, empero, formularlas abiertamente. Este conjunto constituye entonces un elemento rebelde y reprimido, cuyas inhibiciones, al no poder liberarse, buscan una o varias transferencias, ya sea en un sincretismo hecho de simbolismos prometedores, ya sea en una doctrina decididamente escatológica. En este sentido podemos buscar la profunda explicación de esa cosa inmensa, infinitamente compleja, que constituyen las tendencias bātiníes[6].

Esta introducción metódica, que acaso se considere larga, tendrá al menos la ventaja de facilitar la interpretación de lo que viene a continuación.

El caso de los jāriyíes aparece en primer lugar, y de manera luminosa. Fueron la primera de las sectas disidentes del Islam, y lo fueron con la violencia de los puros[7]. En sus filas, figuraban hombres que pertenecían a la primera generación de los convertidos al Islam, al lado de hombres cuya primera convicción se había formado en las promesas de un Islam que todavía era, ante todo, esencialmente escatológico. Para ellos, el jefe del Estado musulmán es antes que nada el sucesor de ese Profeta que, para la inmensa mayoría, debía conducir a la colectividad hacia la salvación, en el seno de la oración y de las buenas acciones realizadas en el camino de Dios, que es la guerra santa, y cuyo éxito condiciona el feliz fin de las cosas[8]. Si ese jefe del Estado era fiel a su misión, si permanecía sometido al juicio de Dios, juicio que en este mundo se expresa por el éxito de las armas esgrimidas en su honor, la comunidad musulmana conocería un final próspero. Si vacilaba, si renegaba de sí mismo, si dudaba, sería entonces para sus convertidos llenos de ardor y sinceridad, que aportaban al combate todas las fuerzas de permanencia de su grupo, la derrota moral, la traición ante el más elevado de los destinos[9]. Ahora bien, los tamimíes convertidos

[6] Las tendencias bātiníes. Hay que hablar de tendencias, que confluyeron y coincidieron en el seno de movimientos de oposición y rebeldía —véase más adelante—, pero en los que se conjugaron aspiraciones, fórmulas, doctrinas y movimientos partidistas muy variados. Tenían en común el hecho de provenir de grupos secretos, de adoptar doctrinas impregnadas de dualismo, de origen iranio o maniqueo. También frecuentemente hubo en ellas algo de esoterismo, y los historiadores de las diversas sectas bātiníes insisten en que todas ellas se organizaban en torno a la imagen o a la persona de un imām. Pero las sectas eran numerosas, los agitadores y los heresiarcas diversos, y las divergencias entre ellas llegaron con frecuencia hasta el enfrentamiento armado.

[7] Para ellos, todos los demás musulmanes eran infieles, ya que todo juicio debía provenir de Dios, y la decisión por medio de las armas era preferible a cualquier otra forma de *ṣulḥ*. Su primer jefe espiritual era «el hombre cuya frente tiene callosidades debidas a la oración». Ellos mismos se enorgullecerían del ardor de su fe. El asesinato, claro y simple, sin distinción de sexo —ni a veces de edad— les parecía la única respuesta tanto al poder como a la impiedad. La intensidad de su decepción se mide también por la violencia de su reacción en lo concerniente al imamato —«Incluso un esclavo negro puede ser imām»— y por la misma postura, contraria al propio *Corán (Corán*, XXXII, 24, IV, 62; *cf.* Ibn Sa'd, *Tabaqāt..*, IV, 1, 136), de aconsejar alejar al príncipe que se desvía del buen camino, etc. *(cf. Encyclopédie de l'Islam, s.v.* «Kharidjia» y Tritton, *Muslim theology*, pp. 35-42).

[8] En tiempos de los jāriŷíes, se trata, evidentemente, *sensu stricto,* de la escatología del *Corán*, sin más. La noción de religión universal no comenzará a florecer hasta los recopiladores de *hadīt* y en contacto tanto con los cristianos como con los iranios.

[9] Es decir, el triunfo del Islam en la unanimidad, doctrina que la constitución —entonces en plena evolución— de la doctrina de la *'umma* conduciría, junto con las conquistas, a la de un Islam universal.

al Islam habían roto con sus antiguas tradiciones tribales. Primeramente sometidos a una predicación monoteísta heterodoxa, aunque de un intenso valor evocador, por una profetisa, Saŷŷah[10], habían salido del politeísmo con ardiente convicción y se habían adherido al Islam siguiendo un movimiento pasional que hizo de ellos los partidarios naturales de 'Alī, heredero espiritual y consanguíneo del Profeta, es decir, poseedor de las dos legitimidades, siguiendo la tradición milenaria de las tribus y siguiendo la del joven Islam[11]. La capitulación de 'Alī lo trastocó todo: el ardor de las convicciones de esos conversos les hizo ver en él al jefe malo, que abandona a los suyos, y ello en el camino que colmaba todas sus esperanzas. Es importante subrayar aquí algunos rasgos esenciales de esa secesión: su jefe llevaba el apodo de Ḏū-l-Tafinat: aquél al que se le hicieron callos (en la frente) a fuerza de orar; su grupo se vio reforzado por un número no desdeñable de recitadores del *Corán*, los más convencidos y los más respetables de los musulmanes; incluso una parte del ejército de 'Alī se les unió y tomaron el nombre de *šurāt*, es decir «los que han vendido su alma a Dios». Un elemento más, que indica su adhesión al sentimiento de un Islam universal, es su apego[12] a la doctrina de la igualdad de las razas (en el Islam), así como su afirmación de que todo musulmán puede acceder al rango supremo, aunque sea un esclavo negro. Hemos visto que el signo distintivo de la herejía por deseo de perfección es el refinamiento en el rigorismo. Y es sabido que, para ellos, el musulmán pecador es asimilado al renegado y pasible de muerte, junto con los suyos, concepción de pureza a la que los profetas de Israel nos han acostumbrado[13]. La intensidad de la tensión afectiva a la cual se sintieron sometidos, la angustia a la que cedieron aparece a lo largo del año que separa el arbitraje de Aḏruh y la matanza de Nahrawān[14]. El asesinato de 'Alī no sería más que un corolario de esa ruptura, que hizo del jāriŷismo el lugar en el que durante siglo y medio convergerían todos los que en el Islam se erigían contra el poder como tal[15], es decir, todos los que exigían del

---

[10] Saŷŷah *(Encyclopédie de l'Islam, s. v.)*, poetisa tamimí, emparentada por ello con los grupos étnicos de los que surgiría la *jāriŷiya*, era de origen cristiano por parte de madre, lo cual explica su predicación en una época de gran actividad religiosa. Tuvo un destino turbulento, que por un momento se cruzó, en tiempos de la Ridda, con el del «falso» profeta Musaylama.

[11] Pariente en grado lícito del jefe, asimilado al jefe de tribu, al *šaŷ*, era su heredero, de acuerdo con el uso árabe. Por otra parte, era califa elegido.

[12] «Un esclavo abisinio podía ser califa» (Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, I, 8, 224). Pero ya hemos dicho antes que, psicológicamente, podía no verse en esta postura de principio nada más que un signo extremo de su ruptura con el sentimiento de un Islam árabe, en el que, en su época, los matices de la pertenencia a la tribu qurayš eran sumamente acentuados y valorados en el problema del derecho al califato.

[13] *Prophètes d'Israël*. El admirable capítulo I de Isaías, los santos arrebatos de Ezequiel, XXXIX, 17 ss., las maldiciones de Sofonías, III, 1-8, constituyen una respuesta a través de los tiempos a las violencias del Apocalipsis de Juan de Patmos, II, 18-23, y son todos característicos del mismo espíritu.

[14] Su intransigencia y sus exigencias en materia de ortodoxia tuvieron su eco en un verdadero folklore *(cf.* los capítulos del *Kāmil* de Al-Mubarrad sobre ellos, en la traducción de O. Rescher, Stuttgart, 1910). Su espíritu pendenciero se refleja en el hecho de que se dividieron en veinte sectas, y en la amplitud de sus críticas y de las condenas que pronunciaron ('Abd al-Qāhir al-Bāgdādī, *Al Farq bayna-l-Firaq*, pp. 55-56. Véase *Encyclopédie de l'Islam, s.v.)*.

[15] Después de la primera rebelión, que desemboca en las matanzas que 'Alī realiza entre ellos en Nahrawān, comienzan durante los años 659-660 una serie de pequeñas revueltas en el Bajo Iraq. Después de la muerte de 'Alī —asesinado por uno de los suyos— se sublevan once veces bajo Mu'awiya, sobre todo en las regiones de los baṭā'iḥ, luego de haber creado un segundo frente contra los oficiales de Yazīd durante el reinado del anticalifa Ibn al-Zubayr. Se sublevan en Irán bajo Nafi ibn al-Azraq y dominan en Kirmān y Fars. Y sólo en 699 termina al-Haŷŷāŷ con su actuación en el Bajo Iraq. Pero unos meses más tarde se les encuentra en la Alta Mesopotamia, etc.

príncipe virtudes que ni el mismo *Corán* exigía. Fenómeno de extraordinaria unidad y gran coherencia, el jāriŷismo es el prototipo elemental de la herejía musulmana procedente del exceso de fidelidad en la adhesión.

Muy diferente de esa tendencia es la herejía mu'tazilí o, hablando con más precisión, la actitud mu'tazilí en la herejía[16]. Los jāriŷíes habían puesto toda su atención en el umbral de la fe, en el principio del poder y de la adhesión. Los mu'tazilíes encuentran la razón de su secesión en el sistema de los valores finales, es decir en el seno mismo de lo que constituía, para viejos civilizados[17], la esencia de esa religión de salvación que se presentaba como la culminación y la síntesis de las otras dos religiones reveladas y se reclamaba de un ecumenismo determinante para la escatología universal[18]. Pero ese Islam, cuyo texto fundamental abunda en contradicciones, ya denunciadas por los escriturarios que conoció el Profeta, e incansablemente recogidas por los cristianos arameos[19] en su calidad de helenófonos, ese Islam era una religión de salvación bajo el aspecto automático de la adhesión, que sin duda constituye el tipo primitivo de la religión de salvación, pero que aquí se presentaba bajo una forma racional psicológicamente incompatible con él. Se ha pretendido ver en los baṣríes, entre los cuales nació la mu'tazila, una señal del neutralismo de una parte de los taminíes y de los azdíes, que no tomaron postura en el arbitraje entre 'Alī y Mu'āwiya: se ha pretendido descubrir también en ellos señales de libre pensamiento[20], lo que resulta incompatible con una revelación absoluta como la del *Corán*. Indudablemente algo de eso hay en su práctica a menudo extratextual de la dialéctica[21]. Pero lo que hay, primeramente y sobre todo, es la repentina cristalización, después de dos generaciones de Islam organizado, de toda la inquietud que da lugar a la contradicción interna entre la noción de predestinación y la de Juicio Final. Los cristianos, cuya conversión había hecho musulmanes, en ese ambiente de mercaderes, de intermediarios, de candidatos a funcionarios, de profesores, que

[16] La palabra *mu'tazilí*, del verbo *i'tazala*, mantenerse aparte, tiene muchas etimologías. La que parece más aproximada es la que recuerda su actitud de indiferencia o abstención en las luchas civiles de la gran *fitna* (*cf.* Tritton, *Muslim theology*, p. 60).

[17] Véase, a propósito del clima ético en el que nació la mu'tazila, el rico capítulo de Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Djaḥiẓ*, pp. 223-259.

[18] A diferencia de los jāriŷíes —árabes estrictos y limitados en su visión y en su formación—, los mu'tazilíes, debido a su posición social, habían tenido la ocasión de mantener contactos con los cristianos del Bajo Valle, con los judíos, con los maniqueos (véase a este respecto el capítulo V del libro de Pellat, y las numerosas referencias de los historiadores de la herejía a las relaciones de al-Nazzām especialmente con los diversos medios religiosos de su época, y las influencias que dichos medios ejercieron sobre él). Wāṣil, sobre todo, mezclaba dos culturas: la tradición, enriquecida rápidamente en la época de las conquistas, de las ciudades santas, y de la turbulenta Baṣra de los orígenes. La tendencia apocalíptica multiforme que existía en Mesopotamia probablemente favoreció más el espíritu ecuménico de lo que debió de hacerlo el progreso fulgurante de la conquista, cuyos ecos se encuentran en los *ḥadiṯ* referentes al *ŷihād* y en los presagios atribuidos al propio Profeta (*cf.* nuestro artículo «Un ḥadīth sur la prise de Rome», *Arabica*, enero de 1958).

[19] *Cf.* los trabajos del Centre d'Etudes Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Estrasburgo *L'élaboration de l'Islam*, 1961-1962, PUF, pp. 61-85 donde se encuentra información sobre esos intercambios de ideas y bibliografía al respecto.

[20] El libro, ya antiguo, de Steiner, *Die Mu'taziliten, oder die Freidenker im Islam* (Leipzig 1863), junto con el de Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (París, 1878), constituyen ejemplos de esa ingenua tendencia analógica que nos conduce a encontrar nuestras maneras de ver y de sentir en un pasado que nos atrae y nos interesa.

[21] Toda la polémica islámico-cristiana de los dos primeros siglos es prueba de ello (*cf.* el artículo citado en la nota 19), y el método de los muqqallimuna, tan cuidadosamente estudiado por Max Horten, *Die philosophische Problemen der spekulativen Theologen im Islam*, sólo están basados en el esfuerzo por obtener la verdad de las cosas al margen del comentario formal o tradicional de los textos revelados.

constituía el medio baṣrí[22], los cristianos no se habían convertido todos, sino que al contrario, polemizaban con armas cada vez mejor ajustadas, contra un Islam que se valía cada vez más de la escuela, en la que los propios cristianos se habían formado. Y uno de los primeros resultados de dichos encuentros fue la inquietud fundamental relativa a la retribución final, situada a un nivel muy distinto de la de los jāriŷíes, en gentes cuyo sistema de representaciones era, desde hacía tiempo, el de la vida urbana, el de las cuentas bien hechas y bien llevadas, para las cuales una justicia divina, y por consiguiente perfecta, no puede, en definitiva, dejar de distinguir al musulmán pecador del musulmán impecable, so pena de hacer vacilar las conciencias ya en este mundo. En la época de Ḥasan al-Baṣrī —que consideraba al pecador como un musulmán dudoso en su espíritu y en su calificación— y en la de Wāṣil ibn 'Aṭā, el Islam se difunde y avanza constantemente entre las poblaciones sometidas y progresivamente conquistadas y convertidas. Para el docto y el pensador que era Wāṣil, ḥiŷazí de origen y burgués de Medina antes de serlo de Baṣra, el musulmán no podía ser más que un hombre responsable y justiciable de una justa retribución. La esencia misma de la escatología que hubiera sido puesta en tela de juicio, en un mundo, por lo demás, en el que ya no se esperaba el Juicio Final con el mismo fervor ni la misma alegre impaciencia que en los comienzos[23]. Se entraba en un mundo de burgueses acomodados, que sabían contar, y cuyas economías de virtud debían servir, so pena de ver el equilibrio de las cosas deshacerse y romperse. La intensidad y la sinceridad de esa inquietud había repercutido ya en otra parte, en Damasco, otro ambiente burgués, donde Gāylān había aceptado alegremente el suplicio final bajo el califa Hišām, al defender la doctrina del libre arbitrio, que inmediatamente encontraría acogida en la mu'tazila, al lado de la doctrina de la justa retribución[24].

Sin embargo, por intensas que fueran las angustias y revueltas de los beduinos sinceros y de los burgueses escrupulosos, no alcanzaban a las de pueblos enteros, ricos en tradiciones nacionales, orgullosos de una pasado milenario, en cuyas conciencias ardía la llama de una religiosidad original, apasionada, y cuya perpetua juventud se había manifestado a lo largo de auténticas crisis de renovación[25]: me refiero a los iranios.

Condenados a perder, a causa del espíritu específico del *Corán*, junto a la

---

[22] *Cf.* Ch. Pellat, ob. cit.

[23] *Cf.* el libro, anticuado pero todavía genialmente sugestivo, de P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, París, 1911, pp. 21 ss., 54 ss. y notas.

[24] Un estudio prolongado mostraría que los murŷíes, como reacción contra los excesos de los jāriŷíes, fueron, antes que los mu'tazilíes, neutralistas moderados. Aunque, al igual que los jāriŷíes, proclamaron una doctrina islámica desprovista del racismo religioso de los árabes, lo hicieron por razones diferentes: muchos de ellos eran *clientes*, conversos. Su quietismo, que sostenía el valor de la efusión y la devoción, la importancia que concedían al arrepentimiento, el hecho de que fueran los primeros en atribuir una acción intercesora al Profeta, tras la posible estancia de los musulmanes en el infierno, indica orígenes cristianos. La actitud de Yahm ibn Safwān y la de Gayeān al-Dimišqí, la de Ya'd ibn Dirhem, son ya mu'tazilíes. Digamos ahora que sería sumamente interesante delimitar con cuidado todas las características dogmáticas y políticas del reinado de Hišām, durante el cual perecieron muchos herejes —Gaylān, Yahm ibn Safwān, Ya'd ibn Dirhem—, padeció Juan Damasceno, se desarrolló la murŷi'a y se pudo prever la llegada del imamismo con Abū Manṣūr al-Iŷlī y sus kindíes, de Muḥammad ibn al-Ḥanafiya, mientras que se preparaba la tormenta que, proveniente de Irán, barrería a los omeyas y colocaría en su lugar a los 'abbāsíes.

[25] A este respecto, —mejor que en la enumeración de los hechos de los anales— el eco religioso se ve en las crisis sucesivas de renovación y de nueva toma de conciencia, y muestra la vitalidad constante de la conciencia irania. Un cuadro bastante claro de los acontecimientos se presenta en J. Duchesne Guillemin, *La religion ancienne de l'Iran*, colección Mana, París, 1962.

soberanía, la misma fe que proporcionaba un sentido profundo y total tanto a su vida como a su estructura social, obligados a convertirse a la religión de sus vencedores, invadidos por esas hordas de pastores, ahora establecidos como señores en sus territorios, presentaron a la invasión una resistencia espiritual cuya intensidad se mide por el hecho de que, como los españoles, acabaron por rechazar la lengua de los conquistadores y por crearse una epopeya soberbiamente desdeñosa de los invasores[26]. No por ello dejó de ser preciso, bajo los omeya y hasta el reinado de Mutawakkil, en que se consumó la dislocación del Imperio musulmán, adherirse formalmente al Islam. En sus aspectos exteriores, esa adhesión revistió los rasgos más espasmódicamente rebeldes[27].

Contra Damasco, el Irán se adhirió al partido de 'Alī, aportó nuevos miembros a las bandas desesperadas de los jāriŷíes, fue el artífice de la caída de los omeyas, y luego, contra Bagdad, mantuvo durante mucho tiempo la revuelta de Bābek al-Jurramī. En las orillas, todavía iranizadas, del Tigris nació en la época de 'Abd al-Mālik ibn Marwān, la creencia y la promesa en una escatología preparada por la llegada del mahdī Muḥammad ibn al-Ḥanafiya, cuya doctrina fue objeto de un escrito singular[28], especie de anti-Corán, cuyo recuerdo se ha perpetuado particularmente en el célebre texto conocido bajo el nombre de *Apocalipsis de Bahira,* cuya primera reseña data del reinado de al-Ma'mūn[29].

El Irán sublevado e indignado participó en la conjuración 'abbāsí, y recibió con fervor las enseñanzas de Abū Muslim, y luego de sus discípulos, enseñanzas en el

---

[26] Todos los caracteres del nacimiento de este espíritu épico o, mejor dicho, de su surgimiento después de un período en el que se mantuvo latente y sofocado, han sido sutilmente analizados y valorados en el gran trabajo de Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos,* 2.ª ed., Berlín-Leipzig, 1920, p. 107. Acerca de la preparación de dicho espíritu y de sus manifestaciones esporádicas, se descubren ya bajo al-Amīn tendencias iranias en el poeta Abū Nuwās, *(cf.* Gabrieli, «Abū Nuwwās, poeta abbasside», en *O.M.*, t. XXXIII, pp. 283 ss.).

[27] El término «rebelión» cobra aquí todo su sentido. Con la pesada carga que la conquista impuso a los vencidos, con la coacción espiritual que introdujo en sus hábitos de súbditos, fue un cambio repentino y un esfuerzo por librarse de un destino indigno, cuya realización permiten evitar las revelaciones y las promesas apocalípticas que constituyen el propio fondo optimista del pensamiento iranio. La angustia se encontraba en la espera. Aunque prometedora, la espera sólo se componía de incertidumbres. La lejana monarquía de los soberanos de Damasco, e incluso de Bagdad, no aportaba a esas poblaciones —islamizadas bruscamente y a las que el Islam no había traído esperanza ni consuelo— ninguna de las certezas que el edificio histórico riguroso del viejo pensamiento religioso iranio llevaba consigo, con independencia de su forma. El esfuerzo inconsciente por alcanzar esta certeza, puesto que no podía dirigirse primeramente a los hechos, se volvió hacia la elaboración de una doctrina: para los que nunca se habían sometido, ésta fue la creencia en la promesa del regreso del rey sasánida, oculto en los confines del mundo, en una ciudad de bronce *(cf.* K. Czegledy, «*Die spätsassanidischen und schiitischen Mahdi-Erwartungen*», *en X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte,* Marburg, 1961, p. 147). Para los que habían aceptado el Islam manteniendo intactas sus tradiciones y sus pensamientos, la doctrina del imām les restituyó la certidumbre, no en la exteriorización fantasmagórica de la bāi'ya sino en el carácter firme del naṣṣ, que *transmite* al imām de la época, en forma mística, toda la suma de los conocimientos y de la presciencia, emanada directamente de la inteligencia divina *(cf.* I. Goldziher, *Streitchrift des Gazāli gegen die Bāṭiniyya Sekte,* Leyden, 1916, Introducción, pp. 10-12).

[28] *Cf.* en *Encyclopédie de l'Islam* el trabajo muy concreto, referente a esto, de Van Arendock, *s.v.* «Kaisanīya». Esta secta, que hacía de Muḥammad ibn al-Ḥanafiya su imām, en la época del «Profeta de Mawalī» al-Mujtar (Kufa, alrededor de 694), ya le confería esa ciencia absoluta sobre todos los seres de la creación, así como sobre lo más íntimo de las almas. 'Adb al-Qāhir al-Bagdādī, ed. Mh. Badr, pp. 31-28, ha descrito con complacencia la reacción étnica en la que se desarrolló la primera aventura de Muḥammad ibn al-Ḥanafiya.

[29] Véase *Encyclopédie de l'Islam,* 2.ª ed., *s.v.* «Bahira» y la bibliografía al respecto. En particular, bajo al Ma'mūn, recordaremos que algunos partidarios suscitaron la llegada de un hombre que se hizo pasar por Muḥammad ibn al-Ḥanafiya.

seno de las cuales el Islam cambiaba de alma[30], en las que la doctrina del imām recogía el carácter sacro de la monarquía irania[31], en las que la ocultación del imām despertaba las esperanzas de desquite de los herederos de Yazdegerd[32] y cuya coronación era la *gūla* 'Alī, que le concedía caracteres divinos. Un amplio conjunto, mal definido, de predicaciones, que con el sometimiento del Islam califal y sunní debían triunfar en el ismā'īlismo, se había organizado muy pronto como enseñanza clandestina[33], basando sus esperanzas, en la desesperación, en las prácticas fáciles pero consoladoras de la exégesis isopséfica del *Corán* y en uso del *ŷafr*[34], ese misterioso anti-Corán revelado a 'Alī, del que los técnicos de la isopsefia harían, hasta en el Islam sunní desde el siglo XIV hasta el XVI, el más eficaz uso de propaganda.

Esa enseñanza clandestina, que desafía la lógica formal del espíritu y las referencias tranquilizadoras del lenguaje y de los textos, se nos presenta como el testimonio más seguro, desde la época de Abd al-Mālik, del grado de intensidad que revistió la angustia nacida del sentimiento de enclaustramiento y de frustración que sufrieron, sin resignarse, las poblaciones arameas e iranias de Mesopotamia y de las mesetas.

Si, después de tan breve esbozo, se puede llegar a una conclusión, veremos, en las tres herejías de las que acabamos de hablar, rasgos que provienen constantemente de estados de ánimo análogos: ansiedad ante la amenaza que pesaba sobre el elemento fundamental que había generado la adhesión del grupo al Islam, seguida de una huida ante una realidad impuesta desde fuera y, en consecuencia de una ruptura seguida de una reconstrucción pasional de los elementos de la esperanza.

Entre los jāriŷíes, recién salidos del sistema tribal que había constituido el marco y el esquema de su existencia en una colectividad organizada, el imām había ocupado, en sus representaciones, el lugar que el jefe de la tribu, padre, juez, protector e intercesor ante las fuerzas celestes, había ocupado tradicionalmente. Salidos de ese marco tribal, habiendo puesto su esperanza en la retribución escatológica, bajo la égida de una religión cuyo carácter salvador residía en la presencia misma del imān, sentían venirse abajo todo el edificio de sus esperanzas a la primera infracción del que ocupaba tan temible puesto. De ahí el exceso de su reacción y la intensidad de su ruptura, rechazando en bloque todo el cuerpo del Islam, ruptura de la que sólo se encuentra el equivalente en algunas agrupaciones revolucionarias de la época contemporánea que, al abandonar la sociedad tradicional y descubrir un carácter, para ellos, inconsistente, en la dirección imprimida a su partido, han ido a buscar en el extremismo una transferencia de su angustia y de su decepción.

Entre los mu'tazilíes, la concepción de la retribución y del juicio imbuido de justicia distributiva, noción moral de una clase razonable, genera la duda, y luego la

---

[30] Diferimos, a propósito de Abū Muslim, del punto de vista de S. Moscati en *Encyclopédie de l'Islam, s.v.* Parece mucho más cerca de la verdad histórica ver, en ese hombre que supo por un momento reunir a tantas tendencias diversas, al autor de una doctrina sincrética en el seno de la cual todos se reconocían. *Cf.* Brockelmann, *Geschichte der islamischen Volker und Länder*, c.v.

[31] *Cf. Atti dell'VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*, Roma, 17-23 de abril de 1955, pp. 121-124: G. Widengren, «The sacral kinship in Iran» y Pagliaro, «La concezione iranica della regalita», en *ibid.*, pp. 205-206.

[32] K. Czegledy, *loc. cit.*

[33] Fueron las doctrinas del Ketmān y de la takīya las que florecieron entre los pueblos oprimidos del Islam desde los jāriŷíes *(cf. Encyclopédie de l'Islam, s.v.)*.

[34] *Cf. Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., el trabajo de T. Fahd sobre el *ŷafr*.

ansiedad, garante de la sinceridad de los sentimientos que llevan a la ruptura con la ingenua certidumbre quietista que, en su época, caracterizaba a la tercera generación de musulmanes tradicionales. Entre esos burgueses de Baṣra y de Bagdad, amantes de las convenciones escrupulosas y enemigos de la gratuidad, debió de haber incidencias como «reflejo» de la inquietud ante el rigorismo formalista y el carácter radical de los jāriŷíes, así como ante el conformismo pietista, la resignación pesimista en el fondo, de los murŷíes.

Al revés de los jāriŷíes, su posición era la de intelectuales individualistas, aficionados a discutir y amantes de mostrar la agudeza de su espíritu dialéctico, aunque fuese contra el *Corán* y el Profeta, con gran escándalo, y a veces a costa de la hostilidad declarada de la comunidad que seguía siendo conformista.

Esa actitud intelectual, a veces intelectualista era —y las gentes de la tradición no se equivocaban— la más temible que podía existir para la fe sencilla y verdadera.

Era también la postura de una clase amenazada con ser absorbida y digerida, destruida en la esencia misma de su espíritu, por la literalidad indiscutida de la interpretación textual del *Corán*, amenazada también en los privilegios que le confería su educación, fuente de su distinción y razón de ser de sus privilegios.

Nunca la mu'tazila tuvo una postura guerrera, ni propiamente partidista. Vivió unas veces al amparo del prestigio de la escuela, en la que brillaban sus miembros, y otras bajo la protección del poder, al que los mu'tazilíes aportaban de vez en cuando el apoyo de su autoridad, ayuda peligrosa, que comprometía al príncipe y acabaría por venirse abajo con él o ser rechazada y repudiada por él, como, en efecto, sucedió.

Bajo todas esas formas, la reacción irania fue subversiva. De ahí las costumbres secretas de la bāṭiniya, la organización de las conspiraciones, las sublevaciones, mantenidas mediante contribuciones voluntarias o cotizaciones, de la que el movimiento garmaṭa constituye la imagen más acabada, pero por la que el de Bābek y la predicación ismā'īlí siguen estando también profundamente marcados.

Movimiento colectivo, tiene las taras y las huellas de todos los movimientos colectivos y violentos. Junto aquéllos a los que su impaciencia lanza a los combates sangrientos y a la guerrilla, la bāṭiniya conoce la resistencia convencional, las adhesiones sin futuro y todas las formas secundarias, simbólicas, de la oposición, que se caracterizan por el verbalismo y el charlatanismo. De ahí el recurso de la propaganda bātiní a las ciencias misteriosas, al *ŷafr*, a los apocalipsis, al horufismo.

Los bātiníes permanecerán siempre alejados de la postura mu'tazilí, y más cercanos de los jāriŷíes, de los que, con el tiempo, adquirirán el fanatismo y la intransigencia. Se caracterizarán por la violencia pasional revelada por el recurso a lo absurdo, por el uso de una argumentación que se dirige a masas únicamente animadas por el deseo de cambio, de la revolución por la revolución, y a pesar de las victorias seguirán sin futuro eficaz. De ellos no saldrá filosofía dialéctica alguna, sino únicamente una doctrina intuitiva e iluminativa que favorecerá, a su lado, los progresos de una ciencia descriptiva, que no obstante estará condenada a abandonar la «doctrina» en cuanto se constituya y de la que no tomará más que la noción de los perpetuos retornos y de los ciclos. Y esa ciencia alejará a sus adherentes de las masas, base de todas las religiones. Esas masas, entonces, se refugiarán en un fanatismo escatológico y partidista, para fragmentarse luego y no conservar, cuando se haya formado la clase de los mercaderes en la ismā'īliya, sino la disciplina tradicional de la organización secreta y de la solidaridad, a la manera, *mutatis mutandis*, de los mus'abíes, esos otros mercaderes descendientes de los revoltosos jāriŷíes.

M. LOMBARD.— Ha definido usted perfectamente los tres aspectos de esas primitivas herejías del Islam, y en definitiva las ha relacionado con tres áreas geográficas: los beduinos de Arabia por lo que se refiere a los jāriŷíes, pero ¿qué significa exactamente «jāriŷí»? Las antiguas civilizaciones urbanas, más acostumbradas a utilizar conceptos en lo concerniente a la *corriente* mu'tazilí, pero ¿acaso puede hablarse de herejía mu'tazilí con el mismo derecho que en el caso del jāriŷismo? Por último, la tercera de esas herejías —la palabra no se adapta bien al objeto, y usted comparte mi opinión— se refiere a aquéllos que han asimilado el Islam forzados y que, clandestinamente, han hecho resurgir la lengua y la civilización de ese antiguo pasado iranio, los bātiníes, los ismā'īlíes, los šī'íes, la enseñanza clandestina que se transmitirá a las sectas extremistas de los asesinos. ¿Cuáles son, a su parecer, las relaciones de esas tendencias iranias con las tendencias «comunistas» de Bābek y de la secta de los jurrāmíes?

H.-C. PUECH.— El señor Abel ha calificado al mu'tazilismo de actitud, y no de herejía en sentido estricto. Bajo la misma etiqueta se agrupan gentes asimiladas a los maniqueos, y gentes que los combatieron. La categoría de herejía es discutible, pues, para la mu'tazila y acaso también para la bātiniya, puesto que en los textos sobre los 'abbāsíes, encontramos a maniqueos asimilados unas veces a unos, otras veces a otros, o al contrario, a gentes que no tienen nada en común con ellos, asimilados a los maniqueos. ¿Cómo consideró el Islam a los maniqueos en los siglos IX y X? Si los trató como herejes y los persiguió, ¿fue porque los incluyó en categorías musulmanas de maniqueos, o porque asimiló esos musulmanes escabrosos a maniqueos?

A. ABEL.— Los jāriŷíes son llamados con ese nombre porque, de acuerdo con la tradición, se salieron, según unos del coloquio de Adruch y, según otros, del Islam; pero, al igual que en el caso de los mu'tazilíes, las dos palabras expresan el hecho de la secesión. En lo que concierne a la escisión mu'tazilí, se trata evidentemente de una actitud del espíritu, y resulta difícil establecer entre los diferentes «cabecillas» de la mu'tazila una ligazón profunda, salvo sobre el dogma fundamental de la «morada entre las moradas» (al-manzila bayin al-manzila tayn), que espera en el más allá al musulmán pecador: los jāriŷíes lo excluyen y le dan muerte, junto con su familia. Otros lo salvan, los mu'tazilíes no lo echan de menos: Ḥasan al-Baṣrī le declara *munafiq*, hipócrita, pero es musulmán, ha pronunciado las palabras que garantizan la salvación eterna. Sin embargo, en todo ello encontramos una situación cuya conclusión extrae Wāsil ibn'Aṭā: ese musulmán no puede conocer las alegrías eternas puesto que no ha realizado las indispensables buenas acciones. Para el Islam, las obras son indispensables, sobre todo para los jāriŷíes. Y, al principio, hay en la mu'tazila una fuerte influencia jāriŷí. Dicha actitud contrasta con la actitud tranquila de la masa de los musulmanes, seguros de la salvación. Más tarde, se pondrá de manifiesto una actitud general de la mu'tazila a propósito de la cuestión de la creación del *Corán:* en efecto, si se rechaza la idea de que el *Corán*, en su forma trascendental, es co-eterno como Dios, la expresión —desde toda la eternidad— del plano de desarrollo del pensamiento divino, del logos divino, se despoja a Dios de las cosas esenciales que permiten la creación del mundo. Para una parte de los mu'tazilíes, sólo el *Corán* en su forma actual había sido creado, para los otros, también lo había sido el Corán trascendental. Era la herejía que, como todas las herejías musulmanas, se complicaba con un hecho social: era la herejía de los mercaderes, de los intelectuales, de los candidatos a las funciones administrativas, de los medios allegados a los príncipes y esa clase sería la base de apoyo de al-Ma'mūn: los omeyas se habían apoyado en los árabes. La caída de Marwān II fue provocada por la defección de los árabes del Norte de Siria: los primeros 'abbāsíes se habían apoyado en los iranios, hasta la exterminación de los barmakíes y también de sus seguidores iranios por Hārūn al-Rašīd. La ruptura con el elemento iranio provocó la caída del sucesor de Hārūn al-Rašīd, al-Amīn, y el establecimiento de al-Ma'mūn con el apoyo de algunos iranios. Pero el partido iranio se separaría muy pronto de él: incluso el fiel Tāhir abandonó a al-Ma'mūn para instalarse en

Jurāsān. Al-Ma'mūn, cogido entre los árabes, el partido popular y los iranios, tuvo que apoyarse en los mercaderes de Bagdad y Basra, mu'tazilíes. En al-Ŷāḥiẓ, por ejemplo, vemos desarrollarse el filohelenismo, el prestigio de la cultura griega. Al-Ŷāḥiẓ irradia el amor del helenismo; eliminado por Mutawakkil, volverá, recomendado por el ministro de Mutawakkil, para combatir a los cristianos. Y los combate con los argumentos mu'tazilíes, los únicos que, en este caso, podían tener valor. Por consiguiente, puede hablarse de una herejía mu'tazilí, con innumerables subdivisiones (se han contado, según creo, cuarenta y dos), escuelas de intelectuales, puesto que la herejía tuvo muy poco efecto en el pueblo, salvo entre los mercaderes, a los que llevó a la ruptura con el Islam y a esa célebre agrupación de la secta de los «hermanos sinceros», una auténtica *Aufklärung*, considerada por el Islam como la herejía más grave, junto con la bāṭiniya. Esta era efectivamente «el fin de todo»: encontrábase en ella todo lo que resultaba horrible para el arabismo y el Islam, confundidos en una sola cosa desde Hārūn al-Rašīd. Para Ibn Ḥanbal, sólo es musulmán el que es árabe. Los jāriŷíes son rechazados, después los mu'tazilíes son privados de sus funciones y de sus títulos, mientras que se constituye una ortodoxia con Ibn Ḥanbal, al-Aš'arī, luego al-Gazālī, y más tarde Ibn Taymiyya. Mientras, la bāṭiniya lleva a cabo una guerra secreta por todos los medios, que recuerda la utilización, durante la última guerra, de las predicciones de Santa Oportuna o de Nostradamus, en un clima escatológico. La esperanza, la promesa de un desquite, es para la bāṭiniya el imām oculto, el representante del príncipe iranio que se encuentra en el fin del mundo en una caverna, o más allá del Jurāsān, en la ciudad de cobre, esa ciudad de cobre que pasará a las leyes populares, a las *Mil y una noches:* la mentalidad popular quedará impregnada de los recuerdos de la bāṭiniya.

Era la época en la que millares de dā'ī ismā'ilíes creaban por todas partes «células», sobre todo entre los que sufrían. De ahí nacen naturalmente movimientos como el de los jurrāmíes, esos campesinos iranios del Adarbayyān que sueñan con una escatología impregnada de la tradición emanacionista e irania, y naturalmente dualista, y el de los qarmaṭas: los dā'īs van a las comunidades, y según su nivel, su psicología, les plantean reivindicaciones, les incitan a rebelarse, o bien les explican el *Corán* de acuerdo con formas isopséficas, haciendo decir a los textos lo contrario de su significado, recaudan dinero, y, en un momento dado, desencadenan esas grandes rebeliones de los bāṭiníes, los jurrāmíes, los ismā'ilíes.

APROXIMACION A LA NATURALEZA Y LA HISTORIA DEL BOGOMILISMO EN BULGARIA

D. ANGELOV

Sabemos que el bogomilismo es una de las doctrinas heréticas y uno de los movimientos más importantes de la Bulgaria medieval. Nacido a mediados del siglo X bajo el reinado del rey Pedro (927-969), se extendió por tierras búlgaras hasta finales del siglo XIV, o sea hasta la caída de Bulgaria bajo la dominación otomana. Dicha doctrina se basa en el dualismo, o dicho de otro modo, en la idea de que en la naturaleza y en el hombre se enfrentan dos fuerzas: el bien y el mal. Partiendo de esa concepción del mundo, los bogomilos llevaban una campaña sostenida de prédicas contra los ritos religiosos y contra los representantes del poder temporal. Los adeptos de ese movimiento estaban divididos en tres categorías: los perfectos, los creyentes y los auditores. El análisis del bogomilismo, de su esencia y la historia de esa importante doctrina herética, muy extendida en la Bulgaria de la Edad Media, permitirán, esperémoslo, poner de relieve un cierto número de problemas esenciales que han de ser aclarados en esta conferencia. En primer lugar, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el bogomilismo de ninguna manera puede considerarse como una manifestación aislada, sin vínculos con la realidad social. Muy al contrario, estaba íntimamente ligado a dicha realidad y a las condiciones que existían en Bulgaria. Las fuentes históricas y los datos concretos de que disponemos permiten afirmar que en Bulgaria existían, en esa época, relaciones feudales. Había antagonismos muy acusados entre la población campesina, que formaba la gran masa de los habitantes del país, la aristocracia feudal y el rey. Fueron precisamente esos antagonismos los que provocaron la aparición de esa herejía religiosa. El mejor testimonio de ello es el discurso de Cosme el Sacerdote (obra del siglo X contra los bogomilos). En dicho discurso puede verse que la ideología herética servía principalmente al campesinado, que gracias a ella podía expresar su descontento contra las onerosas prestaciones impuestas por la clase feudal y luchar contra la opresión de los boyardos.

Pero la aparición del bogomilismo no se debe solamente a las relaciones feudales que predominaban en el siglo X y a las contradicciones entre las clases sociales. Sabemos que en el siglo X se había establecido en Bulgaria una Iglesia muy poderosa, como consecuencia de la conversión de los búlgaros al cristianismo en 865. Una ideología religiosa cristiana, apoyada por numerosos argumentos y por el Estado, se había extendido por todo el país. Dicha ideología no sólo pretendía una adaptación de la población a la nueva religión y el definitivo abandono de las creencias paganas, sino que se esforzaba también en convencer al pueblo de que las instituciones políticas y sociales eran perfectas y estaban sancionadas por Dios. «El rey y los boyardos están designados por Dios»: así se expresaba en su discurso Cosme el Sacerdote, uno de los escritores religiosos búlgaros más conocido en esa época. En otras obras religiosas se mantenía el punto de vista según el cual Dios y el poder son dos nociones que tienen el mismo significado (el obispo Constantino, *Libro de Simeón*). Dicho de otro modo, la lucha contra el Estado y su régimen social llevada a

cabo por los bogomilos —que reflejaban el espíritu de las masas campesinas— debía comenzar por la lucha contra los defensores ideológicos de ese estado de cosas, y por consiguiente contra el clero. Esto era tanto más natural y evidente cuanto que, en los siglos X y XI, numerosos miembros del clero —metropolitanos, obispos, higúmenos de monasterios— poseían grandes dominios y gozaban de privilegios sociales y jurídicos y por ello se habían integrado en la clase feudal aristocrática.

Por otra parte conviene considerar un aspecto particular del problema, a menudo planteado, del origen de las herejías y ver en qué medida son la herencia del pasado y reflejan antiguas tradiciones heréticas. Está fuera de duda que tales tradiciones existían en el bogomilismo, y el análisis de sus dogmas muestra claramente los vínculos que le unen a la doctrina de los paulicianos y en parte también a la de los masalianos. Los bogomilos, en primer lugar tomaron de estas doctrinas la concepción dualista del mundo, con la cual intentaban explicarse el universo, el régimen social y las instituciones, personificando el hombre la idea de espiritualidad y de la existencia del alma. Sin embargo, me parece que cometeríamos un grave error atribuyendo a esa herencia ideológica de los bogomilos en el siglo X una importancia primordial y viendo en ella un elemento decisivo de la aparición de dicha doctrina. Ahora bien, si la tradición herética pudo ser adoptada y desarrollada en el bogomilismo, fue a causa de las condiciones que existían en la sociedad búlgara en esa época y que constituían un clima favorable para su eclosión. Sin esas condiciones y ese terreno propicio no habría podido nacer ninguna herejía en Bulgaria, independientemente de las influencias de herejías venidas de fuera. Sabemos que la propaganda pauliciana llegó a las tierras búlgaras y penetró en el pueblo a partir de la segunda mitad del siglo VIII; era la época en que los paulicianos estaban instalados en Tracia por orden de los emperadores de Bizancio —Constantino V, Coprónimo y León IV el Jázaro. No obstante, dicha propaganda no tuvo un eco serio y solamente en el siglo V, cuando se exacerbaron las contradicciones sociales bajo el régimen feudal, se estableció una institución religiosa con la intención de sancionar el orden social en el país. El bogomilismo apareció utilizando ciertos elementos de herejías más antiguas, y más concretamente la herejía pauliciana. Así pues, el factor decisivo fue el clima interior y no la influencia de fuera. Y, a mi parecer, esto sucedió no sólo con el bogomilismo, sino también con todas las herejías importantes en la Europa de la Edad Media.

Un vistazo rápido sobre la raíz y la historia del bogomilismo nos permite —me parece— constatar un aspecto particular de las herejías de la Edad Media, especialmente las diferencias características y las contradicciones entre los dogmas y su desarrollo en la vida, entre la teoría y la realidad, entre las sectas y el movimiento de masas. Por una parte estaban los bogomilos teóricos, los auténticos discípulos del fundador de dicha doctrina —el pope Bogomil— imbuidos del espíritu de esa concepción del mundo dualista y del cristianismo, tal y como la encontramos en los evangelios. Esas personas pertenecían a la categoría de los «perfectos». En su mayoría eran antiguos sacerdotes que habían abandonado las órdenes, descontentos de la Iglesia ortodoxa. Tenían una buena preparación teórica y conocían a fondo la ciencia teológica. Se conformaban con las ideas dualistas predicadas, llevaban una vida de ascetas, no se casaban, evitaban el exceso de alimento, las ropas suntuosas, recomendaban la humildad y la sumisión y desaprobaban el derramamiento de sangre. No ejercían el trabajo manual y eran alimentados y alojados por sus adeptos. Los «perfectos», como puede constatarse por las fuentes, eran poco numerosos, una minoría entre la masa de los bogomilos. Eran los representantes de la herejía desde el

punto de vista ideológico de un ambiente de eruditos, de un círculo restringido de sectarios. Alrededor de ese «ambiente de eruditos», el bogomilismo se desarrolló como un movimiento de las grandes masas populares, como una ideología de carácter popular que penetró principalmente en el campesinado. Los campesinos búlgaros que adoptaron las ideas bogomilas no eran ciertamente sabios teólogos; para ellos los problemas teóricos desarrollados en la cosmogonía, la teología y la escatología eran algo totalmente desconocido. La árida ética herética que era objeto de esas predicaciones les era también ajena. El campesino búlgaro, simple por naturaleza, de ninguna manera quería convertirse en asceta y no desaprobaba el matrimonio, la buena mesa y el vino. No ocultaba sus necesidades de bienes materiales; muy al contrario, trataba de adquirir más y aumentar sus derechos sobre la tierra que trabajaba y quería librarse de las restricciones, de la opresión y de la dominación del señor feudal. Aunque en principio hostiles a la guerra, los campesinos no vacilaban en tomar las armas contra sus manos o contra los invasores del exterior, sin preocuparse por el hecho de que infringían los mandamientos del bogomilismo que prohibía el derramamiento de sangre. Por otra parte, el campesino búlgaro en modo alguno se abstenía del trabajo manual prohibido por las prédicas de los «perfectos». Se pasaba la vida en el campo, cultivando la tierra, y si por casualidad desaprobaba el trabajo, sólo era para sublevarse contra la explotación de sus esfuerzos por los órganos del poder central y por los señores feudales (éste es el sentido de las acusaciones de Cosme el Sacerdote).

De manera general, cuando se habla del «bogomilismo» como de una manifestación única, no debemos perder de vista los dos aspectos que ésta comporta. Por una parte, el bogomilismo como ideología de un círculo restringido de teóricos eruditos, y por otra como un movimiento de masas de la población campesina en la Bulgaria de la Edad Media, descontenta con la opresión feudal. Ahora bien, entre esos dos bogomilismos, existe una diferencia sensible y unas contradicciones evidentes en la manera de vivir de sus adeptos, en sus concepciones sociales y su ética, así como en los métodos de acción. Esas diferencias y esas contradicciones aparecen con nitidez cuando se estudia la historia de ese movimiento en Bulgaria, que se extiende a lo largo de cuatro largos siglos (del siglo X al XIV). A este efecto, citaremos un ejemplo de principios del siglo XIII. Bajo el reinado de Boril (1207-1218), la propaganda bogomila en tierras búlgaras fue particularmente activa, y ese soberano se vio obligado a convocar un concilio en 1211 en Tarnovo contra los herejes. Según los documentos de dicho concilio, vemos a los «perfectos» predicar la renuncia a los bienes terrenales y una vida de ascetas, mientras que los simples auditores se esforzaban por apoderarse de los bienes de la Iglesia y de los monasterios detentados en virtud de bulas de oro imperiales. Esos intentos de recuperar la propiedad de la tierra que cultivaban y que había sido acaparada por la aristocracia feudal provenían sobre todo de los campesinos que consideraban, con mucho sentido común, la vida por el lado práctico. Encontramos numerosos ejemplos de contradicciones parecidas en la época de la dominación bizantina en Bulgaria. A lo largo de dicho período, los «perfectos», que eran hostiles al derramamiento de sangre y pedían que el hombre se opusiera al espíritu del mal, hicieron una intensa propaganda a favor del bogomilismo (poseemos informaciones concretas al respecto en Eutimio de Acmonia y en la *Panoplia dogmática* de Eutimio Zigobeno). Ana Comneno acusó a los bogomilos de haber fomentado la rebelión de Pedro Delyan contra Bizancio en 1040. Puede verse, pues, que existían numerosas contradicciones entre el dogma de los bogomilos y sus repercusiones en la vida corriente. Por lo demás, esos ejemplos muestran que el

medio social muy diverso en el que se había propagado el bogomilismo a lo largo de los siglos necesariamente había provocado una adaptación de sus dogmas y de sus principios de acuerdo con el medio y los diferentes intereses de los representantes de dicha herejía. Hasta ahora se ha prestado poca atención a este aspecto. En mi opinión, esto no se aplica sólo al bogomilismo, sino también a todas las herejías de la Edad Media en Europa. Se trata de una postura de principio muy importante.

Por último, quisiera señalar también que no debe considerarse dicha herejía como una doctrina social y religiosa inmutable, establecida definitivamente. Por conservadora y tenaz que fuese por naturaleza, en cuanto sistema basado en una concepción dualista del mundo, la herejía bogomila, como cualquier otra herejía, era susceptible de evolucionar. No fue la misma a lo largo de los diferentes períodos de su difusión en Bulgaria, desde el siglo X hasta finales del XIV. Se modificó de acuerdo con las condiciones económicas, sociales y políticas del momento. Los comienzos del bogomilismo se remontan al reinado del rey Pedro. En su origen era un movimiento campesino que daba rienda suelta al descontento de las masas, provocado por las graves prestaciones y la adscripción a la gleba del campesinado. Sin embargo, ese movimiento penetró con mayor dificultad en las ciudades, cuyas diferenciaciones no eran muy acusadas en esa época. Pero durante los siglos XIII y XIV, cuando la vida en las ciudades de Bulgaria se fue modificando como consecuencia del desarrollo de las relaciones monetarias y de intercambio y los antagonismos interiores se fueron agudizando, la ideología bogomila encontró un terreno propicio para el progreso, y no es casual que Cosme el Sacerdote, en su célebre discurso, mencione la propaganda de los bogomilos entre los campesinos (siglo X) y que, en la *Vida de Teodosio de Tarnovo* (siglo XIV) se hable de las predicaciones de los bogomilos en la capital del reino. De hecho, ese movimiento que al principio era solamente campesino evolucionó después y penetró poco a poco en las ciudades, y más concretamente entre la población indigente urbana, a consecuencia del proceso social y económico en vías de evolución en la Bulgaria de la Edad Media.

Debemos señalar igualmente que la difusión de dicha herejía tuvo lugar en un cierto momento, durante un período bastante largo, en un estado independiente (siglos X, XIII y XIV), mientras que durante los siglos XI y XII se desarrollaba en un país bajo dominación extranjera: la de Bizancio. A nuestro entender, esas circunstancias son características de la historia del bogomilismo y deben ser mencionadas, porque marcaron la evolución de dicha herejía y ejercieron una influencia cierta sobre la naturaleza de su doctrina. Por el discurso de Cosme el Sacerdote, sabemos que en el siglo X los bogomilos exhortaban a la lucha no sólo contra la Iglesia, sino también contra el poder temporal. Denigraban a los ricos, odiaban al rey, insultaban a los gobiernos, impulsaban a sus allegados a sublevarse contra sus amos, en una palabra, recomendaban la insumisión hacia los órganos del Estado y el soberano. Pero tras la caída de Bulgaria bajo la dominación bizantina a principios del siglo XI, ese estado de ánimo se modificó totalmente. Lo sabemos por una obra de un autor búlgaro de tendencias bogomilas del siglo XI, la *Crónica apócrifa*, y también por otras fuentes de esa época. Vemos en ellas sentimientos totalmente diferentes entre los predicadores bogomilos hacia el antiguo Estado búlgaro. Es más, hay una tendencia a idealizarlo, así como a sus reyes. Se evoca con nostalgia el reinado del rey Simeón, cuando los impuestos —según la crónica apócrifa— eran muy leves, «una estopa de lana, una cucharada de aceite y un huevo al año». Se menciona igualmente la época del rey Pedro en los siguientes términos: «Entonces, durante los años del reinado del rey búlgaro Pedro, había abundancia de todos los bienes: trigo, aceite, miel, leche,

vino.» Sin embargo, esa obra apócrifa fue escrita por un adepto de los bogomilos que compartía su ideología de ascetismo. No hay duda de que las concepciones heréticas, en los siglos XI y XII, habían cambiado bajo la dominación bizantina: el pueblo búlgaro, que había perdido su independencia política, debía luchar para liberarse. Esos profundos cambios de las condiciones en relación con las del siglo X provocaron también modificaciones de la doctrina bogomila. Esta ya no se opone al Estado; muy al contrario, aparece como su defensor.

En la evolución histórica del bogomilismo se observan también otros cambios de actitud. Así, hacia mediados de la segunda mitad del siglo XIV, aparecen elementos de un misticismo contemplativo, de una aspiración a la *vita contemplativa* mucho más acusados que en los siglos X y XI. Durante ese período, el bogomilismo pierde poco a poco su fuerza potencial revolucionaria del pasado y se convierte en *un movimiento* social y religioso con un carácter netamente antifeudal y el aspecto de una secta religiosa que lucha principalmente contra la Iglesia, dejando en segundo plano la lucha contra el poder temporal. Los motivos de dicha evolución no son bien conocidos, a mi entender, pero ésta existe y los datos de que disponemos —aunque limitados— la evidencian con claridad. (Hablo de las informaciones contenidas en la *Vida de Teodosio de Tarnovo*, escrita por el patriarca de Constantinopla, Calixto.)

Concedo una gran atención a los cambios producidos en la ideología bogomila durante los diferentes períodos de desarrollo del bogomilismo en Bulgaria. Si el problema de la evolución histórica de toda herejía es en sí importante, no habría que descuidarlo nunca, a fin de no llegar a consideraciones esquemáticas o dogmáticas. Cuando se emite un juicio o se efectúan investigaciones acerca de cualquier herejía, hay que partir del método histórico y vincular la historia de la herejía al desarrollo económico, político y social del país en que ésta se manifestó.

Uno de los problemas más importantes, señalado en el esquema detallado y las indicaciones de trabajo de esta conferencia, es mostrar cuál fue el papel social de los movimientos heréticos, en qué sentido y en qué medida actuaron sobre la conciencia de los hombres. En este sentido, el bogomilismo constituye un ejemplo muy interesante. La influencia de dicha herejía sobre la conciencia del hombre búlgaro de la Edad Media fue sin duda muy grande, puesto que su difusión en nuestras tierras se efectuó en forma de un movimiento de masas que afectó a las grandes capas de la sociedad. Esta influencia se manifestó en diversas direcciones. En primer lugar, la propaganda bogomila basada en el principio dualista proporcionó un arma ideológica a la lucha contra la opresión feudal que las masas campesinas querían abolir. Fue precisamente entre el campesinado que luchaba por aliviar su situación muy precaria debida al régimen feudal donde la herejía bogomila penetró más profundamente. En segundo lugar, tuvo una fuerte influencia sobre los hombres por sus críticas de los ritos religiosos y de las tesis fundamentales de los dogmas cristianos (bautizo, comunión, milagros, mitos de la resurrección). En esta lucha contra la santidad y la infalibilidad de los ritos, los predicadores bogomilos tomaban como punto de partida sus concepciones dualistas y la idea de que todo lo que la Iglesia había instaurado en forma de dogmas era obra del «espíritu del mal». Pero al mismo tiempo, en su argumentación contra dichos ritos —comunión, adoración de los iconos, de la cruz, de las reliquias, los milagros y la resurrección— se traslucen sus concepciones racionalistas y un sólido sentido común (de la cruz, decían que no era más que un trozo de madera, el agua bendita agua corriente, las reliquias de los santos esqueletos enterrados en la tierra al igual que los huesos de los animales, los milagros simples leyendas o inventos, la Virgen una mujer corriente). Es evidente que esos elementos

racionalistas de la argumentación bogomila no actuaron solamente en un sentido, el de derribar a la Iglesia búlgara de la Edad Media, sino también en una perspectiva que ponía en tela de juicio la validez y la razón de la religión cristiana. En ello reside la influencia positiva de la herejía bogomila ejercitada sobre la conciencia del hombre búlgaro de la Edad Media, pero yo añadiría que faltaban todavía las condiciones necesarias para poder abolir las ideas religiosas. El bogomilismo servía de base a dicha concepción, pero sus gérmenes de racionalismo crítico eran todavía débiles y no tuvieron una acción independiente.

Tales son los problemas principales ligados a la historia del bogomilismo en Bulgaria que he querido exponer en este informe y que permitirán concretar y esclarecer también algunos problemas generales que figuran en el programa de esta conferencia.

EL PROBLEMA DE LA SOBERANIA DEL HOMBRE EN LAS CONCEPCIONES DE LOS HEREJES RUSOS A FINALES DEL SIGLO XV Y PRINCIPIOS DEL XVI

A. I. KLIBANOV

El tema común que se debate en este coloquio es el de la herejía y la sociedad, importante problema de la ciencia histórica e indiscutiblemente uno de los más complejos.

Los progresos de las investigaciones históricas nos amplían continuamente el área de propagación de las herejías cristianas medievales. Se trata de un fenómeno histórico a escala de toda Europa, puesto que también en Europa oriental —y en todo caso en Rusia, que estudio aquí— se manifestaban movimientos heréticos. Los más importantes de todos fueron la herejía de los *strigolniki*, nacida a mediados del siglo XIV, la de los *judaizantes*, aparecida hacia 1470, y las herejías de Mateo Bachkin y de Teodosio el Bizco (Feodossi Kossoi) a mediados del siglo XVI.

La historiografía de los movimientos heréticos rusos data de 1830, pero no hago más que rendir tributo a los hechos diciendo que los resultados más fecundos se deben a las investigaciones efectuadas a lo largo de estos diez últimos años por numerosos sabios soviéticos. Señalaré muy particularmente los trabajos del profesor Iakov Lurie y del profesor Alejandro Zimin.

Los propagadores de las doctrinas heréticas en la Rusia feudal procedían de los medios urbanos: comerciantes, artesanos, gentes humildes. El bajo clero tomaba parte activa en esos movimientos, y en los que se manifestaron más pronto su papel fue particularmente importante. El campesinado, en su conjunto, permaneció al margen.

En la lucha social que se desarrollaba en Rusia, las herejías constituían una de las formas de la protesta social contra la dominación de los señores feudales y, en primer lugar, contra el mayor propietario feudal y apologista del régimen de la explotación feudal: la Iglesia. A lo largo del último tercio del siglo XV y comienzos del siglo XVI, algunos heresiarcas tomaron parte igualmente en la lucha política a favor del Estado centralizador de los dominios feudales, poniendo al servicio de la centralización gubernamental argumentos ideológicos. Los movimientos heréticos aportaron una contribución considerable al progreso de las ideas sociales y de la cultura, que enriquecieron con valores espirituales positivos.

En la Rusia feudal, los movimientos heréticos adquirían formas diversas. En algunos casos, los herejes reunían a su alrededor a grupúsculos de discípulos, como por ejemplo el antitrinitario Markian, que a finales del siglo XIV, propagaba su doctrina en Rostov y fue condenado al ostracismo por las autoridades feudales, o también Mateo Bachkin, que a mediados del siglo XVI predicaba en Moscú la incompatibilidad entre la servidumbre y el cristianismo y fue condenado por un concilio.

En otros casos, surgieron movimientos heréticos relativamente extendidos, como por ejemplo el de los *strigolniki* en las regiones de Novgorod y de Pskov, de mediados del siglo XIV a mediados del XV, y de mediados del siglo XV hasta

principios del XVI, la herejía de los judaizantes en Pskov, Tver, Moscú y en otras ciudades.

Conviene admitir, como fundamento común de los movimientos heréticos, el crecimiento de las ciudades y los progresos de la cultura urbana, y el desarrollo de las relaciones comerciales entre los diversos dominios feudales. La expansión del comercio tendía a vencer el aislamiento feudal, contribuía a ampliar el horizonte intelectual de los hombres y engendraba el espíritu de iniciativa y de empresa individuales.

Al mismo tiempo, el desarrollo de las relaciones comerciales y monetarias tendía a agravar la explotación feudal y por consiguiente a aumentar el descontento y la resistencia de las capas sociales inferiores.

Durante la primera mitad del siglo XVI, mientras que publicistas rusos como por ejemplo Fedor Karpov y Ermolai (Erasmo) pronunciaban filípicas contra el poderío del dinero, los representantes de los medios democráticos, en la corriente de protesta social, no se limitaban a maldiciones impotentes dirigidas a los poseedores de las riquezas, sino que llegaban gradualmente a la conciencia de la independencia y de la dignidad de la persona humana, a la afirmación de la libertad individual y social del hombre.

Ciertas herejías presentaban un carácter sobre todo burgués, como por ejemplo la de los judaizantes; otras eran plebeyas, como la herejía de Teodosio el Bizco.

Sin embargo, dentro de la diversidad de los movimientos heréticos rusos, resulta imposible observar ninguna tendencia místico-extática, ni ascética, ni escatológica. Los movimientos heréticos que conocemos criticaban en suma la ideología dominante y las instituciones eclesiásticas con los argumentos del racionalismo religioso, habida cuenta, naturalmente, del carácter convencional de dicha noción.

Mi comunicación, en el marco del programa de nuestro coloquio, versa sobre el problema de la soberanía del hombre en las concepciones de las herejías rusas del último tercio del siglo XV y de la primera mitad del XVI. Pienso que la elección de este tema se justifica por sí mismo.

Los problemas que voy a tratar tienen su raíz y su expresión elemental en la corriente anticlerical que se había desarrollado desde finales del siglo XIII en las regiones de Novgorod y Tver y que, a principios del siglo XIV, había desembocado en el movimiento abiertamente herético de los *strigolniki*.

Un cierto número de obras que tienen su origen en ese movimiento anticlerical han llegado hasta nosotros. En una de ellas, titulada *El dicho de los falsos maestros*, se plantea el precepto de una «explicación razonable» de la Sagrada Escritura, que incluso incumbe a las humildes gentes de pueblo, en virtud del principio de que el Espíritu Santo puede hablar en cada hombre. Así se expresaba la confianza de las fuerzas intelectuales y morales del hombre. En otra obra de ese grupo se dice que los libros santos han de ser estudiados «según el espíritu y no según la letra». Lo que puede entenderse como una protesta contra la erudición libresca y formal y como un llamamiento para proceder en el orden del conocimiento del exterior hacia el interior. Me referiré a un escrito del mismo grupo, extraordinario por su espíritu humanitario y tan breve que es posible citarlo íntegramente: «¿Qué dices, pues, que los helenos han de ser enemigos? ¡Es cosa indigna odiarles! Porque no es a ellos a quien hay que odiar, sino a la mala doctrina, no al hombre, sino a la mala acción, a la razón corrompida. Una cosa es el hombre, obra divina, y otra la tentación, obra diabólica. Por ello no vayas a confundir lo que es de Dios y lo que es del diablo. Aunque los judíos y los blasfemadores y los perseguidores y los ofensores y la multitud

expresaran su malignidad hacia Cristo, ¿acaso Pablo, que amaba a Cristo por encima de todo, los odiaba? ¿Los odiaba? No, ciertamente, sino que los quería y hacía todo por amor a ellos.»

En la ideología de los *strigolniki*, la oposición de la dignidad de la persona humana a la doctrina eclesiástica del sacerdocio concebido como un misterio fue un punto de partida. Esteban (Stefan), obispo de Perm, contemporáneo y adversario de los *strigolniki*, se indignaba de verlos exaltar al hombre y oponer al «árbol de la vida» de la ortodoxia «el árbol de la ciencia» de los escritos heréticos.

En el transcurso del último tercio del siglo XV, a la herejía de los *strigolniki* siguió la de los judaizantes, pero en la nueva doctrina herética hallaron su desarrollo muchas opiniones de los *strigolniki*.

La *Epístola a los laodicenses* de Fedor Kuritsin presenta el carácter de un manifiesto. Eminente ideólogo de la herejía de los judaizantes, Teodoro (Fedor) Kuritsin, diplomático y hombre de Estado, y uno de los colaboradores más eminentes del gran príncipe Iván III, era uno de los hombres más cultos de su época.

La *Epístola a los laodicenses* era conocida por la ciencia desde finales de los años 30 del siglo pasado. Este pequeño escrito de estilo aforístico, poco inteligible a primera vista, sólo fue «descifrado» en 1955 por los investigadores. El objeto de la *Epístola a los laodicenses* es la cuestión de la libertad espiritual. «El alma es soberana, la fe es su barrera», así comienza Kuritsin. Esta frase fue citada mil veces en las obras científicas anteriores a la revolución como una prueba del excepcional libre pensamiento de Kuritsin. ¿Significan en realidad sus palabras que la fe es un obstáculo para la libertad espiritual? Un estudio atento de la *Epístola a los laodicenses* muestra que su autor no pensaba así. Afirmaba que el alma es libre por naturaleza, pero que por esa misma razón necesitaba una barrera; si no, la libertad podría degenerar en arbitrariedad.

Ni en la primera mitad de dicha frase («el alma es soberana»), ni en la segunda («la fe es su barrera») apreciamos libre pensamiento o herejía.

La ortodoxia, por lo menos, considera formalmente que la voluntad del hombre es libre. El adversario de Kuritsin, el higumeno Iossif Volotski, en su *Porta-luz*, obra dedicada a la denuncia de los herejes, apela varias veces al hombre autónomo. La afirmación era igualmente ortodoxa: la fe es la barrera del alma autónoma.

Hacia 1630, el célebre doctor cismático Avvakum, que discutía de la libertad espiritual con otra autoridad de la secta, el diácono Fedor, le reprochaba la «*desmesura* en la autonomía». Ahí está la cosa. ¿Con qué rasero medía Fedor Kuritsin la soberanía o, lo que es lo mismo, hasta dónde llevaba las fronteras de la «fe», puesto que la llamaba la barrera del alma? Ese es el quid de la cuestión para juzgar el carácter herético de la doctrina de Kuritsin.

En la época de Kuritsin, la concepción de los representantes de la Iglesia oficial puede definirse esquemáticamente de la siguiente manera: el alma es soberana. Su barrera es la fe, y el símbolo de la fe fue expuesto en el concilio de Nicea, explicado por los Padres y la Iglesia es su fiel guardiana.

La concepción de los *restejateli* («renunciantes» a los bienes de este mundo) como se les llamaba, contemporáneos de Kuritsin, esquemáticamente puede exponerse así: el alma es soberana, su barrera es la fe, cuya doctrina fue dada en el *Nuevo Testamento* e interpretada por los concilios y los Padres de la Iglesia.

Veamos ahora la concepción de Kuritsin: «El alma es soberana, su barrera es la fe, cuyo *profeta* es el doctor. El verdadero profeta se reconoce por el don de los milagros. Sin embargo este don es fuerte por la sabiduría y no por sí mismo. La

fuerza está en la sabiduría. El fariseísmo (el formalismo de los fariseos) no proporciona más que la ley externa de la vida. El profeta la vivifica y la llena de sentido interior. Esta es la ciencia que aporta la felicidad al hombre. Y con ella llega el temor del Señor, es decir, la memoria perenne de Dios. Así se protege el alma.»

Así pues: 1.° Kuritsin hacía desbordar el mundo espiritual del hombre fuera de las barreras *canónicas y doctrinales* en que lo había encerrado la Iglesia. 2.° Kuritsin consideraba que la barrera de la doctrina del *Nuevo Testamento*, popularizada con celo por su contemporáneo Nil Sorski tampoco respondía a la libertad espiritual.

En las opiniones idealizadas de los reformadores medievales, la «ciencia» *de los profetas del Antiguo Testamento*, impregnada de un espíritu de libertad, fruto de la experiencia interior, llena del don y de la llama de la inspiración, respondía mejor a la noción de soberanía del hombre.

Lo cual proporcionó a la Iglesia uno de sus principales motivos para acusar a los herejes de «judaísmo»: por ello, en respuesta a las ideas expresadas en la *Epístola a los laodicenses* Ioseph Volotski denunciaba los «sofismas judaizantes» de los herejes, que consistían especialmente en que éstos únicamente admitían los libros proféticos y denigraban los escritos de los apóstoles y de los Padres de la Iglesia.

De hecho, los herejes daban solamente preferencia a los libros de los profetas. Sabemos por ejemplo que Iván Tcherni, uno de los discípulos moscovitas de Kuritsin, recurría con gusto al Evangelio, y que en Novgorod los herejes se interesaban por las obras de Atanasio de Alejandría y del seudo-Dionisio el Areopagita.

Proclamar que el hombre es espiritualmente libre no tenía para los herejes un significado abstracto y teórico, sino profundamente vital. ¿Qué significaba, pues, afirmar que el hombre es espiritualmente libre?

Si, como hemos visto anteriormente, la «ciencia» profética es la que mejor responde a la libertad espiritual del hombre, esto se aplica también, naturalmente, a lo que los herejes han tomado de dicha «ciencia». El reciente descubrimiento de un manuscrito de las profecías del Antiguo Testamento, contemporáneo de Kuritsin, y con glosas al margen hechas por los herejes, nos permite dilucidar esta cuestión.

Los herejes tenían especial interés por la maldición lanzada por el pueblo sobre los propietarios que guardaban en su poder los cereales, sacada del *Oráculo sobre Tiro* de Isaías, así como por los textos de ese profeta sobre los justos que odian la iniquidad y el engaño y retiran sus manos para no coger obsequios, sobre Dios, que promete aniquilar las fortalezas de los reyes y sacar a la luz sus tesoros escondidos, sobre la condena de los ricos y de las nobles mujeres de Babilonia y Caldea que nunca conocieron el trabajo.

Las palabras del profeta Ezequiel denunciando las atrocidades de los Ancianos de Israel, entregados al bandidaje y a la usura, que agobiaban al pueblo de exacciones, llamaban igualmente su atención.

Lo mismo sucedía muy particularmente con las invectivas de Jeremías contra las clases dirigentes de Israel que, habiendo prometido libertar a sus esclavos, hombres y mujeres, habían violado descaradamente su promesa.

La libertad espiritual, la soberanía del hombre en el marco de la «ciencia» profética se había manifestado concretamente en la condena, en nombre de Dios, de la iniquidad del orden social, de la violencia y de la explotación del pueblo por los posesores.

Y ante todo por esa razón, el desarrollo de las pruebas teóricas a favor de la

afirmación de la libertad espiritual del hombre respondía a las exigencias vitales de los adeptos de los movimientos heréticos.

La concepción de libertad espiritual, contenida en la *Epístola a los laodicenses* no era sin embargo más que la etapa inicial de la evolución de dicha idea. De hecho, el objeto de esta epístola era más la independencia espiritual que la libertad espiritual; la negación de la dependencia del mundo interior del hombre con respecto a las tradiciones, dogmas y doctrinas de la Iglesia que le esclavizaban. Se trataba de una *definición negativa* de la libertad espiritual, aunque históricamente positiva, dinámica y progresiva en su significado.

Podemos decir algunas palabras acerca de los elementos positivos de la actitud característica de los herejes con respecto al mundo interior del hombre, cuyo contenido era, según Kuritsin, la fe basada en la experiencia personal.

Dicha fe, que por principio excluía la reglamentación, no tenía más rasgos concretos, definición, límites, que Dios, al que se dirigía.

Debido a la heterogeneidad de los elementos sociales adheridos a la herejía de los judaizantes, y por consiguiente a la contradicción de sus intereses, semejante fe, lejos de ser un obstáculo, facilitaba al contrario la fragmentación del movimiento en sectas rivales. Sabemos que existían discrepancias doctrinales entre Teodoro Kuritsin y el Alejo (Alexei) de Novgorod, vinculado a los medios populares de la herejía. ¿Cuál de los dos atravesaba la «barrera» de la independencia espiritual? ¿Cuál abusaba de la libertad espiritual? En los límites de las concepciones de Kuritsin no existía respuesta a esta pregunta.

Un escrito que profundizaba la noción de libertad espiritual, pasando de una definición negativa a una definición positiva de ésta, acudió al relevo de la *Epístola a los laodicenses.* Se trata de la obra anónima de tipo filosófico y gramatical titulada *Tratado de las letras,* procedente, al igual que la *Epístola a los laodicenses,* de los círculos heréticos.

Existe una relación entre la *Epístola a los laodicenses* y el *Tratado de las letras (Napissonie o gramotie).* En uno y en otro, la soberanía del hombre constituye el objeto de los juicios filosóficos. Las dos obras están emparentadas por su composición. El *Tratado de las letras* contiene ciertas analogías de hecho (por cierto, únicas en su género) con la *Epístola a los laodicenses.* Por último, hallamos en el *Tratado* citas textuales de la *Epístola.*

Todo esto proporciona cierto fundamento a la suposición de que detrás del autor anónimo del *Tratado de las letras* se oculta Teodoro Kuritsin, que, dicho sea de paso, cifra su nombre al pie de la *Epístola.*

Pero también existen razones para vacilar en atribuirle el *Tratado.* En efecto, el autor del *Tratado de las letras* ya no intenta resolver el problema de la libertad espiritual en la esfera de las ideas religiosas. Lo traslada bruscamente del terreno de la fe al terreno del conocimiento, en el sentido convencional, naturalmente, puesto que el conocimiento medieval estaba de alguna manera ligado a la fe. El autor del *Tratado de las letras* era creyente. El auditorio al que se dirigía era creyente.

El problema de la soberanía del *alma* al que está dedicada la *Epístola a los laodicenses* se encuentra absorbido, en el *Tratado de las letras,* por el problema de la soberanía del *espíritu.*

Partiendo de una nueva postura, la de que el espíritu es soberano, el autor del *Tratado de las letras* asume el papel de un simple interpretador de un texto bíblico, en este caso los versículos del Deuteronomio: «Mira: hoy pongo ante tí la vida con el bien, la muerte con el mal» (XXX, 15) y también: «Yo invoco hoy por testigos a los

cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia» (XXX, 19).

Casi no hay duda de que Kuritsin sobreentendía dichos textos al tomar como punto de partida: el alma es soberana. Aprovechemos la oportunidad para señalar que precisamente sobre esos textos del Deuteronomio se basaba Erasmo de Rotterdam para defender la libertad de la voluntad humana. Constituyen también la base de los juicios sobre el valor en sí del hombre en la célebre *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirandola.

Así, según el autor del *Tratado de las letras,* al crear el hombre, Dios le dotó de la soberanía espiritual, para que en su libre albedrío, pudiera hacer una elección consciente entre «el camino de la vida, del bien, del conocimiento» por una parte y «el camino de la muerte, del mal, de la ignorancia» por otra.

Por consiguiente, la voluntad no sólo debe ser libre sino también consciente.

Al amparo de la barrera del espíritu, la libertad espiritual estaba garantizada más firmemente que tras la barrera de la fe. No obstante, al hacer de su espíritu la medida de la soberanía del hombre, el autor del *Tratado de las letras* no podía estar seguro de que así se le garantizaba al hombre el recto «camino del bien, de la virtud, del conocimiento».

Aunque no era de carácter tan subjetivo como la fe personal, no por ello el espíritu en sí dejaba de ser un consejero subjetivo y sus decisiones no podían servir de base segura a la libertad espiritual.

Era necesario colocar el espíritu en unas condiciones que excluyeran el subjetivismo en su gobierno de la voluntad humana, condiciones en las cuales dicho gobierno fuera objetivo y verdadero.

El autor del *Tratado de las letras* sacaba esas condiciones de la noción de *espíritu soberano.*

¿Qué significaba el espíritu soberano?

Hay que tener en cuenta aquí que el autor del *Tratado* distingue las nociones de «espíritu» y de «razón».

Por «razón» entiende la facultad consciente del hombre, don de Dios, el intelecto. Dicha facultad en sí es pasiva. Por «espíritu» entiende la facultad dada por Dios al hombre de enriquecer la razón. Es la facultad de actuar, de crear, y en ella el espíritu se afirma como soberano. Con ayuda del espíritu, el ser consciente *enriquece* su conciencia. Pero la conciencia enriquecida es el conocimiento —diremos— y al decirlo no diferimos del autor del *Tratado de las letras.* El autor de este escrito no dudaba de la verdad y de la eficacia del conocimiento adquirido por el espíritu, como se desprende de sus palabras: «El hombre ha recibido de Dios la razón, así como el espíritu que enriquece la razón, y con el espíritu realiza todo.»

Por ello, el conocimiento es lo que gobierna al hombre espiritualmente libre. No la «bienaventurada ciencia profética», sino la ciencia a secas. ¿Pero qué es de la fe? La fe permanece, naturalmente, pero el camino para alcanzar a Dios y seguir su voluntad pasa por el conocimiento.

Si el autor de la *Epístola a los laodicenses* afirmaba que la «ciencia profética» enseñaba al hombre «el temor de Dios», según el autor del *Tratado de las letras* el hombre, al adquirir el conocimiento, llega también al «temor de Dios».

El autor del *Tratado de las letras* considera que el objetivo de su obra es incitar a los hombres a aprender a leer y a escribir. Los razonamientos filosóficos preceden a la exposición de las reglas propiamente gramaticales. Así pues, exponía sus ideas

filosóficas con destino a un público muy amplio, y ante todo a las personas susceptibles de aprender a leer y a escribir.

Descubría a sus lectores las perspectivas que abría este aprendizaje. Lo calificaba de «pequeño estudio prometedor de grandes adquisiciones», de medio por el cual las personas se convertían en «sabios, filósofos», que las hacía «hábiles en las diversas artes». Lo llamaba conocimiento inicial que llevaba al entendimiento del pasado, a la comprensión del presente y a la previsión del porvenir, a la penetración en los secretos humanos y divinos. Y llegaba a esta idea general en la cual se sintetizaban todos sus razonamientos: «La instrucción es la soberanía del hombre inteligente, la elección consciente y libre entre el bien y el mal.»

¡Saber las letras es la soberanía! Por muy vinculada que esté esta fórmula al problema ético de la elección entre el bien y el mal, significaba a su modo: el conocimiento es la libertad, en el conocimiento está la fuerza.

El contenido ideológico del *Tratado de las letras* desborda el problema que hemos elegido como objeto de nuestro estudio. Pero en el marco del tema que nos interesa, por comodidad de exposición, nos reservamos uno de los aspectos del *Tratado de las letras* para volver sobre él más adelante.

La idea de soberanía, tal y como está expuesta en la *Epístola a los laodicenses* y desarrollada y profundizada en el *Tratado de las letras*, suscitó la indignación de los ideólogos y de los lacayos ideológicos de la clase dominante. Desde Iossif Volotski hasta, e incluidos, los doctos clérigos del patriarca Filarete, es decir desde finales del siglo XV hasta comienzos de siglo XVII, la polémica contra la idea de soberanía continúa sin interrupción. En lo cual conviene ver la confesión de la persistencia y de la popularidad de esta idea nueva, y del temor que inspiraba.

Señalaremos una particularidad que confería un alcance social a la idea de soberanía del hombre. Aunque de manera más o menos consecuente, la idea de *la independencia de la persona* no dejaba de ser proclamada en una sociedad basada en relaciones de *dependencia personal*. Dado que la idea de soberanía sobreentendía el derecho del hombre a ser dueño de sí mismo, negaba el poder del señor feudal sobre la persona del dependiente.

De ello se desprende que, en las condiciones históricas concretas en las cuales había nacido y se desarrollaba la idea de la soberanía, sus implicaciones filosófica y social se asemejaban, lo quisieran o no los propagadores de dicha idea. Hasta qué punto los representantes de la clase dominante se daban cuenta claramente del significado real de esta nueva idea, puede juzgarse por una obra anónima, titulada *Conversación de los taumaturgos de Balaam*, publicada a mediados del siglo XVI: «Muchos de los laicos dicen que Dios hizo nacer al hombre soberano en este mundo. Si Dios hubiera hecho nacer al hombre soberano en este mundo, no habría instituido reyes, grandes príncipes y otras autoridades y no habría separado las soberanías unas de otras.»

Como se ha mencionado, Iossif Volotski dirigía la polémica contra la idea de soberanía. En los primeros momentos, los adversarios de la soberanía intentaron cortar los canales por los cuales se infiltraba esta idea en la sociedad. Las obras en las que se mencionaba, aunque fuera con ánimo ortodoxo, eran expurgadas de los pasajes en cuestión, como por ejemplo la historia, muy popular, de Varlaam y Ioassaf (Barlaam y Josafat). En varios índices de Biblias de finales del siglo XV, se omiten los versículos del capítulo del Deuteronomio en los cuales se basaban los teóricos de la soberanía.

Se publicó una *Conversación sobre el arte de aprender las letras (Beisiedo o*

oucrenii gramoti), cuyo objetivo era sustituir al *Tratado.* Se trataba de una diversión ideológica.

Al tiempo que repetía los preceptos del *Tratado,* la *Conversación* soslayaba los textos sobre soberanía que constituían su «razón de ser». Así, su misma concepción era eliminada, para dar paso en la *Conversación* a un tratado apologético de la Trinidad, acompañado de ataques virulentos contra los herejes.

La idea de soberanía del hombre constituía un arma en el conflicto de las clases sociales. Así se explica que la polémica más encarnizada contra esta idea se desarrollara en el clima de recrudecimiento de la lucha de clases a mediados del siglo XVI, en una época en que se producían en numerosas ciudades rusas motines e insurrecciones que encontraban un eco en la aldea. Era precisamente en ese momento cuando el autor de la *Conversación de los taumaturgos de Balaam* atestiguaba la propagación de dicha idea.

El significado real de la idea de soberanía, que constituía una amenaza a los principios de la dominación feudal, se encuentra confirmado igualmente por el hecho de que se coaligaron para limitarla, condenarla y polemizar contra ella personajes políticos tan diferentes como Iván IV, el príncipe Kurbski y el sacerdote vinculado a la corte, Erasmo.

Como indica su polémica con Iakn Rokita, para Iván IV la soberanía no tenía más significado que la libertad del pecado, dejada al hombre. En una carta a Segismundo II Augusto, Iván IV declaraba incompatible con la verdad la opinión de que Dios, desde la creación, había dotado al hombre de dignidad y libertad.

Al contrario, según Iván IV, el ejemplo de Adán, que transgredió la voluntad divina, muestra el carácter funesto de la soberanía. Al principio de la soberanía, Iván IV oponía la «falta de libertad» como norma de la vida del hombre en sociedad.

Kurbski estaba de acuerdo con Iván IV en rechazar cualquier solución del problema de la autonomía que procediese de la independencia de las facultades espirituales e intelectuales del hombre. Sin embargo, no adopta la fórmula de Iván IV, que condena al hombre a la servidumbre: «La libertad no está en ninguna parte», y reconoce la soberanía como un don divino, semejante a la concesión de una carta, mediante la cual el soberano reconoce las inmunidades del vasallo. En sus comentarios acerca de los escritos de Juan Damasceno, Kurbski expresa la opinión de que, a fin de cuentas, la fuente de las buenas obras del hombre no es en todo caso su soberanía, sino la gracia divina.

No poseemos ningún documento que proceda de la pluma de los partidarios de la soberanía, a mediados y a principios de la primera mitad del siglo XVI. Unicamente en la *Historia del voivoda Piotr Volosski (Skazanie o Petre Volocskom voevodie),* encontramos la afirmación de la soberanía del hombre, y en el espíritu de la definición lapidaria de Pico de la Mirandola: el hombre (vive) *pro suo arbitrio.* Pero se trata de un documento que sólo data de principios del siglo XVII. Coincide con la *Gran súplica* de Peresvietov, en la cual el gran publicista pagó el tributo de su atención a las doctrinas heréticas de su época. Citaremos un pasaje de texto. «Así habló el voivoda de Valaquia: Dios, que extiende su misericordia a todo el universo, nos ha redimido con su sangre de la servidumbre del diablo. Sin embargo nosotros adquirimos para reducirla a servidumbre una criatura divina, un hombre del todo semejante [a nosotros], y las inscribimos [las personas] a título de propiedad, y se vuelven esclavos por necesidad u opresión, y seducidos por buenas ropas. Ahora bien, ambos, el que toma [a otro], y el que se entrega [a la esclavitud] se pierden para

siempre en cuerpo y alma ante Dios, porque *Dios creó al hombre soberano y le ordenó ser dueño de sí mismo, y no esclavo.*»

El fenómeno social sometido a la crítica en este texto es la institución de la servidumbre, considerada naturalmente en el sentido amplio de la palabra, es decir cualquier forma de dependencia servil. Sin embargo, sea cual fuere que sea el significado social concreto de esta crítica, la fórmula: «Dios creó al hombre soberano y le ordenó ser dueño de sí mismo y no esclavo», era, en su época, una filosofía de la libertad. Su alcance era suficientemente amplio para que pudiera utilizarse a fin de condenar cualquier forma de dependencia personal del hombre. La larga evolución de la idea de soberanía, cuyas etapas fueron la afirmación de la soberanía del alma humana y luego la afirmación de la soberanía de su espíritu, encontró su broche final en la definición de la persona humana como soberana.

Si, para la Iglesia, el hombre era libre, en el sentido de que poseía la facultad negativa de evitar el «mal», tal y como lo interpretaba la Iglesia, las doctrinas heréticas ampliaban la noción de la soberanía del hombre hasta entender que poseía *la facultad positiva de manifestar su individualidad* y que no debían existir limitaciones espirituales ni sociales, que obstaculizaran el desarrollo de la individualidad del hombre.

La idea de la soberanía del hombre ¿sólo alcanzó la plenitud de su desarrollo con la aparición, a principios del siglo XVII, de la *Historia del voivoda Piotr Volosski?*

Suponemos que fue con anterioridad.

Ya el autor del *Tratado de las letras* se acercaba al principio de la razón soberana, concebida como originada en la misma naturaleza del hombre. Escribía: «Las letras fueron inventadas, porque Dios creó y bendijo al hombre vivo, fecundo, dotado de la palabra y de la razón, poseedor del espíritu y del conocimiento con virtudes agradables, mortal, justo, exento de pecado. Luego le dio la soberanía del espíritu...»

Esta definición tendía al reconocimiento de la sustancialidad del hombre. Era herética no sólo por su tendencia, sino también porque implicaba directamente la revisión del dogma de la creación del hombre inmortal y no destinado a la multiplicación sexual. Hemos de referirnos al escrito de Máximo el Griego: *Contra los que afirman que el género humano se multiplicaría por la cópula y el alumbramiento carnales, aunque nuestros antepasados no hubieran pecado.* Máximo el Griego acusaba a los que consideraban la unión sexual como la ley fundamental de la multiplicación del género humano de considerar que el hombre era mortal desde el origen.

Entre los adversarios de la idea de la soberanía, que luchaban contra ella en el siglo XVI hemos citado a Erasmo. En efecto, la polémica contra esta idea se encuentra en los escritos en los que denunciaba a los herejes de su época.

La polémica de Erasmo se distinguía de la que habían llevado contra la idea de la soberanía sus predecesores, el autor anónimo de la *Conversación sobre la enseñanza de las letras* y, antes que él, Iossif Volotski. En efecto, la controversia no recaía esta vez sobre la cuestión de saber qué tipo de «barrera» conviene al don divino de la soberanía, si la «barrera» canónica, la patrística, la basada en el *Nuevo Testamento* o la profética.

La controversia se ampliaba y no giraba sólo en torno a la «barrera» de la soberanía, sino de la noción misma de soberanía. Erasmo escribía: «El hombre no es soberano *(samovlasten)*, no está dotado de poder propio *(samosilen)*, no está dotado

en sí de libre albedrío *(samovolen)*.» El prefijo «sam» (αὖτος)* significaba la inmanencia de esas facultades. De ahí el sustantivo compuesto *«samost»*, aparecido en la antigua lengua rusa todo lo más tarde a finales de siglo XV, que corresponde a la noción filosófica de sustancia. Erasmo no reconocía al hombre en cuanto sustancia del poder, de la voluntad, de la fuerza, y en general negaba al hombre la sustancialidad. En esto reside el significado filosófico de la tesis de Erasmo: «*En sí*, el ser humano no es independiente en nada, ni actúa por sí mismo, ni está dotado de poder propio», tesis reforzada por este argumento *sui generis:* «pero (el ser humano), por voluntad divina, fue envuelto en las uniones de la carne, de las venas y de los huesos.»

Esforzándose en refutar contra los herejes la idea de la soberanía del hombre, Erasmo desarrollaba su concepción: «Si no estuvieran encerrados como en un arca, en el vaso carnal, el espíritu se separaría de la palabra y del alma, y el viento [los] disiparía, puesto que *nada* puede subsistir *en sí*, que sea soberano o esté dotado de libre arbitrio, o de poder propio». De lo que se deduce que el hombre es «visible y concebible en cuanto persona humana gracias a la individualización carnal». La noción de «individualización carnal» introducida por Erasmo no es otra cosa que una variante rusa del *principium individuationum* de la escolástica medieval, que sirvió a la lucha contra el nominalismo.

¿Contra qué herejes polemizaba especialmente Erasmo? Se ignora. Era contemporáneo del pequeño grupo herético de Mateo Bachkin, así como de la tendencia igualmente herética que encabezaba Teodosio el Bizco. Pero no sabemos, por lo que respecta a uno y otro, si incluían en sus doctrinas la idea de la soberanía del hombre. La cosa es muy probable y responde al espíritu de sus doctrinas, pero no está establecido por el testimonio directo de las fuentes.

Las opiniones expresadas por Erasmo indican que a mediados del siglo XV la polémica en torno a la idea de la soberanía del hombre había alcanzado el nivel de la lucha filosófica. La polémica de Erasmo tiene el carácter inmediato de una respuesta a los herejes, de la que se desprende que para éstos el hombre soberano era «el hombre en sí y para sí», la persona, el individuo, tal y como ha sido concebido y creado en un origen por Dios.

La fórmula del autor de la *Historia del voivoda Piotr Volosski* —«Dios creó al hombre soberano y le ordenó ser dueño de sí mismo, y no esclavo»— se eleva a la concepción del hombre en cuanto individuo soberano, que se había formado ya en las doctrinas heréticas del siglo XVI.

En la prolongada lucha entre los partidarios y los adversarios de la idea de la soberanía, estos últimos habían sufrido una derrota teórica. Tras haber agotado los argumentos a favor del reconocimiento canónicamente limitado de la soberanía, tuvieron que arrojarla por la borda y asumir abiertamente el papel de apologistas de la violencia. Cuando, en la controversia con los doctos teólogos del patriarca Filarete, Lorenzo Zizani declaró, de plena conformidad con la ortodoxia: «Por la soberanía el hombre se vuelve hacia la virtud y hacia el mal. Con ella fue honrado, pues, Adán por Dios desde un principio», los teólogos le objetaron: «Razona acertadamente, a fin de que los otros también se fortalezcan gracias a tí, y no caigan.» Convencido de que su opinión estaba canónicamente fundada, Zizani se soprendió: «¿Qué queréis decir?

---

* N. del T. En ruso las palabras *samovlasten* (soberano), *samosilen* (dotado de poder propio), *samovolen* (dotado de libre albedrío), empiezan todas, como se ve, por «*sam*» que responde, en efecto, al griego αὐτός.

¿No es así?» Y los teólogos contestaron: «Realmente no, sino así: El hombre cae por la soberanía, y se yergue por el poder y la justeza divinos.»

Esta controversia se desarrollaba justamente en el momento en que hizo su aparición la *Historia del voivoda Piotr Volosski.*

La noción de soberanía tuvo un destino lleno de vicisitudes. Fue tomada por el cristianismo de la filosofía antigua, y los primeros representantes de la patrística, como por ejemplo Justino, llamado el Filósofo, no ocultaban aún las fuentes de su doctrina y se referían, entre otras, a la de Platón sobre el libre albedrío del hombre. Mas luego la patrística limitó cada vez más estrictamente la voluntad del hombre a las condiciones de esta libertad, que la filosofía antigua consideraba como la no esclavitud del hombre por la fuerza exterior y los errores. Como vemos en particular con el ejemplo de los teólogos rusos, los teólogos medievales habían rechazado completamente la noción de la soberanía del hombre. Esta noción sublimó y purificó sedimentaciones muertas, enriqueció con un nuevo contenido y elevó a la categoría de programa el pensamiento de los herejes que trataba de buscar el camino luchando por la libertad individual y social del hombre.

En los siglos XV y XVI, en la época del humanismo y de la Reforma, se constituyeron los fundamentos de la cultura espiritual de los nuevos tiempos. Esta era también la senda fecunda que habían emprendido los movimientos heréticos antifeudales en Rusia. Al margen de la mayor o menor importancia de la contribución aportada por esos movimientos, resulta indiscutible su valor de principio y, dentro del estado relativamente atrasado de Rusia en el terreno económico y cultural, constituyó histórica y espiritualmente un esfuerzo meritorio.

NACIMIENTO DE UNA HEREJIA

T. MANTEUFFEL

Permítanme que recurra, al principio de mi breve intervención, a un recuerdo personal. Antes de la guerra, tuve una conversación muy animada con el difunto Stanislas Ketrzynski, uno de los más eminentes historiadores polacos. Evocamos entonces el arrianismo y sus luchas contra el catolicismo durante el siglo IV. En determinado momento, tras haber subrayado la influencia de los partidarios del arrianismo en la corte imperial de Constantinopla, Ketrzynski me dijo: «Poco faltó, en esa época, para que el arrianismo se convirtiera en la religión ortodoxa; el catolicismo habría sido entonces declarado herético.» Esta observación me pareció muy justa y la considero todavía válida. En realidad, la herejía es un fenómeno más bien relativo. Los adversarios han abusado siempre de este epíteto en sus discusiones. En este sentido, basta recordar el caso de Gregorio VII y del antipapa Clemente III.

Sin embargo, con el fin de justificar el título de mi intervención, he de apuntalar lo que acabo de decir con pruebas suficientemente convincentes. Por ello me permito llamar la atención de ustedes sobre lo que se ha calificado de movimiento de los pobres en la Edad Media. Todos estos movimientos tuvieron su origen en la aplicación del precepto evangélico de la pobreza voluntaria que se encuentra principalmente en el texto de San Mateo (XIX, 21). Este precepto, olvidado o por lo menos descuidado durante la Alta Edad Media, fue recogido por los que emprendieron la lucha por la reforma de la Iglesia desde el siglo XI. A partir de esta época encontramos numerosos predicadores, clérigos o laicos, que recomendaban todos a sus partidarios y fieles el principio de la pobreza evangélica.

Estamos obligados a admitir que, entre esos reformadores, hubo algunos a quienes la Iglesia reconoció como santos, mientras que otros fueron estigmatizados con el nombre de herejes. Ahora bien, resulta de capital interés conocer los motivos que permitieron colocar a tal o cual de esos reformadores en categorías tan perfectamente opuestas.

Empecemos nuestra pequeña encuesta por la sorprendente figura de Roberto de Arbrissel. Sacerdote y predicador, era famoso en toda la región de Anjou. Para seguir a la letra los preceptos evangélicos, se retiró con algunos discípulos al bosque de Craon, donde fundó una ermita. La leyenda dice que fue llamado por el papa Urbano II para predicar en Angers. Fue entonces cuando comenzó a pregonar la pobreza voluntaria recomendándola como el medio más seguro de alcanzar la perfección personal. Se dedicó a recorrer el valle del Loira seguido de una multitud de fieles, hombres y mujeres, que pertenecían a todas las clases sociales. Sus discípulos realizaban al pie de la letra su ideal de pobreza voluntaria: renunciaban a toda propiedad y vivían de las limosnas que les distribuía la población de los alrededores. Sus vehementes críticas al clero y al apego de los prelados a los bienes de este mundo proporcionaron a Roberto de Arbrissel serias dificultades con el obispo de la región. Decidió entonces abandonar la vida errante e instalar a sus discípulos en ermitas. Tuvo asimismo que moderar sus críticas hacia el clero y sobre todo renunciar a la menor desobediencia a las directrices de la jerarquía de la Iglesia. Por

consiguiente, tras haber rozado la condena por herejía, gracias a su espíritu de sumisión, Roberto de Arbrissel tuvo el insigne honor de ser llevado por la Iglesia a sus altares.

Muy diferente resultó el destino de otro apóstol de la pobreza voluntaria, Enrique de Lausana. Monje de la abadía de Cluny, había abandonado su monasterio para hacerse predicador popular en la región de Le Mans. Sus violentas críticas a las riquezas del clero le granjearon rápidamente una especie de celebridad aunque pronto chocaría con el descontento del obispo de Le Mans, que le prohibió predicar en la región. Enrique de Lausana se negó a someterse y tuvo que abandonar la comarca del Loira para refugiarse en el Languedoc. Su fama de rebelde a la jerarquía de la Iglesia le acompañó y pronto entró en conflicto con las autoridades eclesiásticas del Languedoc. Llamado ante el concilio de Pisa, en 1135, fue declarado hereje. Esta condena le decidió a aproximarse a los petrobrusianos y determinó su posterior evolución.

A diferencia de los dos anteriores, Pedro Valdo no pertenecía al clero. La popularidad de los diferentes movimientos de los pobres y la lectura de la leyenda de San Alejo llevaron a ese rico mercader de Lyon a vender sus bienes, distribuir el dinero entre los pobres y predicar la pobreza voluntaria. Sin embargo, al estar reservado a los clérigos el derecho de predicación y no ser Pedro Valdo más que un laico, el arzobispo de Lyon le prohibió predicar. Valdo recurrió al papa. Este, al tiempo que aprobaba en principio los votos de pobreza de Valdo y de sus discípulos, se opuso a su actividad de predicador mientras no fuera sancionada por el obispo de la diócesis. Prácticamente, suponía admitir la decisión del arzobispo. Al no someterse al fallo pontifical, Pedro Valdo fue declarado hereje.

Los inicios de Francisco de Asís se parecen mucho a los de Pedro Valdo. Como él, Francisco procedía de una rica familia burguesa. Su padre era uno de los primeros mercaderes de paño de Asís y el propio Francisco participó, durante un cierto tiempo, en los placeres y diversiones de la juventud dorada de su ciudad natal. Pronto, razones de orden psicológico van a cambiar radicalmente su vida de joven burgués. Renunciando a la vida mundana y abandonando toda su fortuna, Francisco comienza a predicar la paz, la pobreza voluntaria y la humildad. Tiene la suerte de que el obispo del lugar apoye sus actividades. Gracias a esta protección, puede superar las dificultades que le crea su propio padre y conseguir de Roma una decisión favorable en cuanto a su derecho de predicación. Para explicar la actitud tan singular adoptada por la Santa Sede hacia Francisco de Asís, hemos de subrayar ante todo la personalidad de Inocencio III. Este político de talla poco frecuente se había propuesto remediar los errores cometidos por sus predecesores hacia los diversos movimientos de los pobres. De otra parte, Francisco de Asís, contrariamente a la actitud de Pedro Valdo, se sometió, desde los inicios de sus actividades, a las decisiones de las autoridades eclesiásticas. Por último, nos parece necesario llamar la atención sobre el hecho de que, al conceder a Francisco de Asís y a sus discípulos el derecho de predicación, Inocencio III, deseoso de evitar un precedente capaz de crear diversas complicaciones, les confirió al mismo tiempo las órdenes menores del sacerdocio así como el derecho a llevar la tonsura. Así, Francisco y sus discípulos formaban parte del clero y sus sermones estaban autorizados por la Iglesia.

De los ejemplos que acabo de dar, se desprende que de los cuatro apóstoles de la pobreza voluntaria dos se convirtieron en santos y los otros dos fueron condenados como herejes. Se ha podido observar que en cada caso, el principal motivo de la decisión de la Iglesia fue la sumisión o la desobediencia a las autoridades eclesiásticas.

Hoy estamos en condiciones de confirmar esta tesis gracias al análisis de la política de Inocencio III hacia los movimientos de los pobres, movimientos tratados con tanta intransigencia por sus predecesores. Quiero hablar en primer lugar de los discípulos italianos de Pedro Valdo, llamados *umiliati*, que fueron condenados por Roma al mismo tiempo que los valdenses. Perseguidos con encarnizamiento por los obispos de Lombardía, entablaron negociaciones con la Curia romana tras el advenimiento de Inocencio III. Tardaron tiempo en ponerse de acuerdo. Finalmente, las negociaciones concluyeron en un acuerdo que, por lo demás, fue aceptado solamente por una parte de los *umiliati*. Los que juraran obediencia a la Santa Sede estarían exentos de todas las sanciones eclesiásticas que pesaban sobre ellos. Además, tendrían derecho a disfrutar de todos los privilegios reservados por el derecho canónico a las verdaderas órdenes religiosas. En cambio, los que se obstinaran en rechazar la autoridad de la Santa Sede y persistieran en la desobediencia a las autoridades religiosas serían considerados herejes.

El asunto de los *umiliati* no constituye un caso aislado. Inocencio III había iniciado igualmente gestiones con el fin de que los valdenses volvieran al seno de la Iglesia romana. Sin embargo, a la vista de las escasas posibilidades de llegar a una reconciliación general, el papa se limitó a tratar con aquellos valdenses que tenían como jefe espiritual a un tal Durandus. Este aceptó participar en un debate teológico, organizado con ese objetivo en Pamiers, y en 1208 se sometió a la Santa Sede. Los discípulos de Durandus recibieron el nombre de *ordo pauperum catholicorum* y conservaron la mayoría de los preceptos valdenses, por ejemplo la pobreza voluntaria y la limosna considerada como único medio de subsistencia. Además, el papa les concedió el derecho de predicación.

Pasemos ahora a ciertas conclusiones generales que se desprenden de estas breves observaciones. En primer lugar observemos que en la Edad Media cualquier minoría ideológica se exponía al anatema y, de entrada, a ser considerada como herejía. De hecho, todo dependía de las relaciones establecidas por esta minoría con las autoridades de la Iglesia. La negativa a someterse a las decisiones de esas autoridades llevaba consigo inevitablemente la condena, y la minoría recalcitrante se convertía en herejía. En cambio, una completa sumisión a los poderes eclesiásticos garantizaba una cierta tolerancia para las opiniones de la minoría en cuestión. Por ello, resulta extremadamente difícil trazar el límite exacto, en muchos casos, entre la ortodoxia y la heterodoxia. Fue necesario un tiempo, a veces muy largo, para proceder a una diferenciación correcta de las ideas y para definir la raíz misma de la doctrina herética.

Por esto sería necesario, sin duda, cambiar el título de nuestra intervención. En lugar de «nacimiento de una herejía», la expresión «formación de una herejía» resultaría más apropiada. Porque la herejía no nace, o por lo menos no siempre constituye una doctrina herética por su raíz, sino que se forma o más bien es formada por circunstancias exteriores.

L. KOLAKOWSKI.—La intervención de señor Manteuffel ha confirmado plenamente la definición del señor Morghen: «Es hereje el que es declarado hereje por las autoridades eclesiásticas.» Es la única definición válida para un historiador. ¿Puede generalizarse la tesis que nos ha presentado con esta imagen del nacimiento de una herejía en el siglo XII? La Iglesia, sobre todo en la actualidad, distingue el pecado de desobediencia del pecado de herejía. ¿Hasta qué punto, en el siglo XII, las autoridades eclesiásticas distinguían estos pecados? A la acusación de desobediencia ¿no se añadía siempre la de herejía?

R. MANSELLI.— Para precisar los hechos concretos indicados por el señor Manteuffel, añadiría que en el caso de los partidarios de Enrique y de Valdo, el elemento que los caracteriza, que los convierte en herejes, no solamente es su condena, sino su *pertinacia*. Ha recordado usted el caso del monje Enrique: en un texto que he publicado, anuncia su *pertinacia* con las palabras que también se atribuyen a los valdenses: *Oportet oboedire magis Deo hominibus*. Son conscientemente herejes, tienen conciencia de que de ello sacan un título de nobleza, no son herejes por casualidad; toda herejía tiende a nacer de manera personal, por el efecto de la voluntad individual. Cuando digo que los herejes tenían conciencia de ser herejes, quiero decir: conciencia de estar separados del cuerpo de la Iglesia oficial, de formar una realidad aparte. Pienso en el testimonio de los cátaros en 1302: *Isti dicunt quod nos sumus eretici, sed nos sumus ecclesia Christi.*

E. DELARUELLE.— La definición del señor Morghen resulta cómoda, pero no estoy seguro de que siga siendo justa: en el origen de la Iglesia, es hereje el que se separa del credo, y solamente es una época concreta, más o menos en el siglo XI, época de la Reforma gregoriana, época por excelencia del clericalismo y de las reservas pontificias, se juzgará indispensable la intervención de la jerarquía para dar el comentario auténtico del símbolo. El señor Manteuffel ha hablado de la canonización; es un signo cómodo: ¿cómo reconoce la Iglesia a los suyos? Lamento la ausencia de señor Mollat, que acaba de dirigir un estudio del señor Vauchez sobre la idea de santidad en el siglo XIV. El proceso de canonización se organiza a finales del siglo XII: por una parte, estudia la vida y las virtudes del que se trata de canonizar, y por otra, sus milagros; se descubriría una escala cambiante de valores: la castidad es muy apreciada en la primera fase de la Reforma gregoriana, y ya se adivina esta virtud de la pobreza, todavía ignorada en cierta forma por Cluny. Este estudio de la concepción de la jerarquía de las virtudes, de su relación con los elementos profundos del credo y tal o cual sacramento en particular arrojaría luz sobre el problema de la herejía.

R. MORGHEN.— Tomemos el caso de San Luis de Provenza, hijo menor de Carlos de Anjou y obispo de Toulouse; pertenecía a la tendencia «espiritual» de los pobres que fue condenada en 1318. Fue canonizado. ¿Fue un hereje o un santo?

E. DELARUELLE.— San Luis de Anjou fue canonizado a causa de la política napolitana de Juan XXII, y los testimonios son irrecusables: concibió la pobreza de manera muy estricta.

A. ABEL.— La serie de las herejías de los pobres nació en una región muy caracterizada por la evolución histórica, en una región en crisis; y aparece una nueva concepción de la pobreza en la Iglesia: de la pobreza individual en el seno de la riqueza colectiva se pasa a la privación de uno mismo, a imitación del Señor, en la renuncia a los vínculos de este mundo. ¿No tendría el señor Manteuffel una explicación que proponernos sobre la base del hecho social o de cualquier otra tendencia de la época? Porque no creo que el hereje sea un hombre que rompa con el marco establecido por el placer de romper, por cabezonería o fantasía.

J. LE GOFF.— El señor Manteuffel nos obliga a intentar ordenar lo que fue concretamente el hecho herético en su formación histórica. Si tomamos los ejemplos de lo que podemos

considerar como las primeras herejías populares en Occidente, la herejía de Leutardo en Vertus, según Raoul Glaber, la herejía de Orleans en 1022, la de Arrás en 1025, el proceso es poco más o menos el mismo: un individuo o un grupo considerado más o menos sospechoso es interrogado por la autoridad eclesiástica, es decir por el obispo. Al término del interrogatorio, bruscamente, aparece una palabra: hereje. Se declara hereje al sospechoso y ese momento es fundamental. Se le obliga a elegir, a aceptar ser hereje y caer por consiguiente en la *pertinacia*, o a volver a la ortodoxia de una forma o de otra. A propósito del debate sobre la pareja hereje-santo, desde el siglo XI vemos concretarse la idea del verdadero y del falso milagro: la persecución de la herejía favoreció una «crítica del milagro». Y, por otra parte, la canonización de personas que podrían ser condenadas como herejes parece responder a métodos de «domesticación» de las herejías: es una satisfacción dada a todo un grupo, pero sin gran peligro.

S. STELLING-MICHAUD.— Hay que distinguir entre el aspecto dogmático, el aspecto moral y el aspecto canónico de la herejía, es decir entre la herejía considerada como un error de doctrina (en el sentido objetivo) y como una *pertinacia* (en el sentido subjetivo); en este caso, la herejía es considerada como un pecado y entra en la esfera subjetiva, comprometiendo la propia responsabilidad del hereje, abocado a elegir. Considerada desde el punto de vista dogmático, la herejía no es necesariamente una herejía canónica si no es denunciada como un *crimen*. Pero habría que establecer en qué momento se efectúa el paso del pecado al delito y en qué momento las ideas o el comportamiento del hereje se convierten en un peligro para la sociedad y provocan su condena por los tribunales civiles.

F. GRAUS.— Tropezamos con el concepto de ortodoxia. No hay una opinión ortodoxa, sobre la pobreza por ejemplo, sino diversas opiniones, diversas corrientes, ya entre los Padres de la Iglesia. No es por su opinión por lo que alguien se convierte en hereje. La misma opinión puede ser índice de herejía o de santidad: según la leyenda del siglo VIII, el primero en rechazar el juramento al rey fue San Eloy.

En el siglo XII esta negativa es la expresión de una herejía. Hay que subrayar pues la idea de desarrollo y evolución en la ortodoxia.

G. LEFF.— Hay que distinguir entre el hecho de ser hereje y las vías, numerosas, que conducen a la herejía: en un extremo, la convicción personal de que se posee la verdad y de que se debe seguirla, en el otro, la exclusión que recae sobre alguien que se siente ortodoxo aunque persista en su herejía. Por otra parte, cuanto más clara es la existencia de un cuerpo definido de dogma, más riesgo hay de herejía. Por ello, en la Baja Edad Media era más difícil a la Iglesia canalizar las experiencias de los nuevos desarrollos de la sociedad y a los innovadores entenderse con los marcos solidificados de la Iglesia. Hasta entonces, las órdenes nuevas podían satisfacer a los innovadores (el margen que separa a San Francisco de los valdenses es muy estrecho) pero a partir de ahora ya no hay órdenes nuevas y los innovadores se colocan casi *ipso facto* fuera de la comunión de la Iglesia, en la génesis de una herejía. Hay ahí una combinación de la actitud de la Iglesia y de la convicción personal.

E. POULAT.— Me siento incómodo en el marco dualista de herejía y ortodoxia, que es la causa de ciertas dificultades de explicación. Existen herejías de diferentes niveles: las herejías cristológicas, trinitarias, son muy diferentes de las herejías de la pobreza, con incidencias sociales inmediatas, siendo esto muy diferente de la distinción entre herejía popular y herejía culta. Hay vaivenes, pasos de la ortodoxia a la herejía y de la herejía a la ortodoxia, pero hay un tercer punto: en un principio hay tensiones reales en las diversas sociedades en un momento determinado, y no solamente herejías abortadas o solamente una ortodoxia monolítica masiva de la que se desprendan herejías religiosas. Se pueden ver en la Iglesia fuerzas que, permanentemente, representan un soporte real, objetivo, a herejías que posteriormente se separan de ella. E incluso luego, afinidades y complicidades con las herejías. Conviene captar este esquema de las tensiones.

T. MANTEUFFEL.— En primer lugar quisiera hacer una observación general: la debilidad del poder central de la Iglesia evita a veces constatar que una teoría es herética; por ejemplo, todas las influencias heredadas del paganismo en Occidente, que forman una especie de sincretismo. Al señor Kolakowski le contestaré que los que desobedecen a la jerarquía eclesiástica pueden convertirse en herejes, aunque no necesariamente.

Por lo que se refiere a las preguntas del señor Abel, en mi opinión, las herejías de la pobreza tienen su origen en el conocimiento de las Sagradas Escrituras propagado en los siglos XI y XII entre los laicos, que facilitó la oposición a la Iglesia oficial, la Iglesia «corrompida». Las importantes observaciones del señor Manselli nos invitan a la prudencia.

TRADICION Y RESURGIMIENTO EN LA HEREJIA MEDIEVAL. CONSIDERACIONES

C. THOUZELLIER

EL HEREJE

Han de tenerse en cuenta dos factores: el tiempo y el espacio. Para el período comprendido entre los siglos XI y XIII, y en Europa occidental, la definición del hereje no puede plantearse más que en función del cristianismo y de la Revelación, según la fórmula de Isidoro: *Heretici, qui de Ecclesia reccesserunt*[1]. Es hereje el que ya no acepta o critica los dogmas cristianos, y rechaza el magisterio de la Iglesia romana que anteriormente reconocía. Esto, según el enunciado de los heresiólogos medievales, para los que un judío, un musulmán, no son herejes[2].

El hereje no es ni un anormal, ni un neurótico: al contrario, es un hombre preocupado por la verdad al que, siempre debido al cristianismo, el dogma de las verdades reveladas ya no le satisface. Puede ser inducido a ese estado por consideraciones personales, de orden metafísico, o por constataciones sociales que le hacen percibir, en una sociedad cristiana constituida, anomalías, desviaciones, que ya no corresponden a las directrices iniciales.

Al principio, esta actitud puede ser obra de uno solo que, al expresarse libremente, traduce las aspiraciones de varios que sienten vagamente las mismas necesidades de reforma, o atrae hacia él a los que, en su vida de adultos, empiezan a plantearse los mismos problemas. Sería falso creer que «desde un principio no existe hereje aislado». No obstante, por muy aislado que esté al principio, el hereje no lo sigue estando durante mucho tiempo y, sin tardar, agrupa a un número de adeptos que le siguen por las dos razones antes citadas. Del iniciador, del instigador del movimiento, o de su programa, toma su denominación muy a menudo el conjunto de los primeros fieles (en los siglos anteriores, el hecho es habitual, por ejemplo: Ebión: ebionitas; Cerinto: cerintianos; Arrio: arrianos, etc.), a menos que ese nombre le sea atribuido a causa de su función, por ejemplo los «tejedores de la Galia» (aproximadamente 1143-1145)[3].

Muy a menudo el hereje y su grupo se separan de su medio social primitivo para formar otro, reconstituido en sus elementos esenciales. Se trata de un nuevo marco heterogéneo con el primero, sin ser por ello un producto de clase. Por lo demás, las modalidades de concepción que originan la propia escisión de la masa ortodoxa

---

Se excluyen de esta exposición las herejías de carácter escolástico, provocadas por Berengario de Tours (muerto en 1088); Roscelino (muerto en 1123-1125); Abelardo; Gilberto de la Porrée (muerto en 1154), etc.

[1] *Etymologia*, VIII, 5, 1 (ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911).

[2] Durand de Huesca, *Liber contra manicheos*, ms., Praga, Metrop. 527, f° 56 (en curso de edición). Véase nuestra edición.

[3] Eckbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, I, 1, (Migne, P. L., t. CXCV, col. 13 C): *Gallia*, Texerant, *ab usu texendi appellat*. Véase nuestro artículo «Hérésie et croisade au 12e siècle», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XLIX, 1954, p. 364.

se manifiestan en diversas sectas, a veces ajenas unas a otras o bien simpatizantes entre sí.

La originalidad del grupo herético en cuanto factor social consiste sobre todo en la nueva orientación de la vida de sus miembros, forma que contrasta con el estado persistente de la colectividad de la que procede. En general, una Iglesia herética representa una familia de adeptos a una misma creencia que, a medida que evoluciona, se organiza en jerarquía y constituye sus cuadros.

La novedad herética es, pues, ruptura, a la vez, con las doctrinas de orden metafísico y con las reglas unánimemente reconocidas en la Europa medieval. Es también tradición y resurgimiento de oposiciones antiguas y tenaces, que se han filtrado a través de los siglos y reaparecen aprovechando ciertas condiciones. Pero es, además, adaptación a las nuevas exigencias de la vida, nueva aportación en el factor tiempo de la humanidad en marcha, ya sea ruptura de una forma religiosa o social en el presente, resurgimiento de ciertos legados del pasado o esperanza de una rearmonización de los factores religiosos y sociales en el futuro. El hereje tiene conciencia de ser ortodoxo y conserva la esperanza de vencer en nombre de la verdad evangélica.

Esto en cuanto al aspecto general.

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

Pasemos a lo particular. Aquí surge el gran problema de la complejidad histórica de los movimientos de herejía, que el historiador no debe minimizar ni simplificar, so pretexto de uniformar puntos de vista preconcebidos.

Durante el siglo XI, ¿cuál es el aspecto central de la vida religiosa? Es la consecuencia de los esfuerzos en favor de una reforma moral de la sociedad, ya sea laica o clerical, y de una reforma institucional de la Iglesia.

La primera, iniciada a finales del siglo X (990-1027), desemboca en las instituciones de la paz de Dios y la tregua de Dios que, en el mundo feudal, limita el tiempo de guerra y modera la violencia de los señores; y sus beneficios, extendidos por toda Francia, son universalmente reconocidos por el papado en 1095[4].

En relación con esta mejora de la vida laica, aparecen vigorosos intentos de purgar a la sociedad eclesiástica de todos los males que la envilecen. En primer lugar, las abadías de Cluny (910) y Gorze extienden sus ramificaciones purificadoras desde Borgoña y Lotaringia a Francia, Suiza, Italia, España, Bélgica, Inglaterra, Alemania, para cubrir como una inmensa red de piadosa austeridad la Europa occidental a finales del siglo XI[5]. Un poco más tardío, el movimiento canonical secular y regular pretende igualmente purificar las costumbres capitulares, a iniciativa de San Rufo en Francia (1039) y más tarde de Arrouaise[6], mientras que, en la segunda mitad del siglo, el eremitismo gana terreno con Juan Gualberto en Vallombreuse (1038); San Roberto

[4] R. Bonnaud-Delamare, «Fondement des institutions de paix au 11e siècle», en *Mélanges Halphen*, París, 1951, pp. 19-26. L. Génicot, *Les lignes de faîte du Moyen Age*, 3ª ed., Tournai, 1961, p. 116.

[5] Véase *A Cluny, Congrès scientifique*, Dijon, 1950, y sobre todo *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, ed., G., Tellenbach, Friburgo, 1959, *passim*. K. Hallinger, «Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter», en *Studia Anselmiana*, 22-23; 24-25, Roma, 1950-1951.

[6] Ch. Dereine, art. «Chanoines», en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, 1951, col. 375 ss, pp. 387-389. Acerca del papel exacto desempeñado por Gregorio VII en la reforma canonical, véase del mismo autor, «La prétendue règle de Grégoire VII chanoines réguliers» en *Revue bénédictine*, t. LXXI, 1961, pp. 108-118.

en Molesme (1075), el Císter (1098), sin olvidar las fundaciones de Esteban de Muret en Grandmont; de Robert de Arbrissel en Fontevrault, de Bernardo de Tiron, etc.[7].

A este gran impulso de renovación monástica, canonical, eremítica, responde el esfuerzo de la Curia romana contra el Imperio con León IX (1048-1054); contra la nobleza romana con Nicolás II, para arrancar la Iglesia a los poderes de los laicos y el conjunto de la jerarquía a las autoridades civiles de las que es tributaria. Si en los albores del siglo XI Cluny ya es propiedad de San Pedro, medio siglo más tarde, por los decretos de 1059, el Papa, elegido por los cardenales, ya no está bajo el dominio del emperador y los sacerdotes ya no reciben la investidura parroquial de sus señores. La supremacía del poder religioso sobre el poder civil, proclamada por Gregorio VII en 1075[8], es el resultado de todo este viento de ascetismo «que se levanta hacia el año mil» y se propaga a todo lo largo del siglo XI.

LOS PROBLEMAS DE LA HEREÍA

Desde esta perspectiva histórica, preñada de consecuencias para el futuro, hay que comprender los movimientos de reforma surgidos de los medios populares desinteresados, pero fuertemente sacudidos por el «huracán del Espíritu»[9], antes de caer en la herejía. En el siglo XI, como en el XII, van a alzarse múltiples y diversas voces que, al principio, tienen por objeto el deseo de perfeccionamiento espiritual. Unas permanecerán en el plano religioso con carácter dogmático o evangélico; otras actuarán en el plano político, pero todas estas rebeliones tienen como punto de partida combatir la hegemonía eclesiástica antes de la Reforma gregoriana, porque el clero es indigno; luego, porque las medidas tomadas, de orden moral, les parecen insuficientes. Los textos hablan por sí solos y los hechos son bien conocidos.

SIGLO XI. HETERODOXOS LATINOS

En el año 1000, en la diócesis de Châlons-sur-Marne, según Raoul Glaber, el campesino Leutardo, que repudia a su mujer *ex precepto evangelico*, se vuelve iconoclasta, incita a sus vecinos a no pagar el diezmo y proscribe la lectura de los profetas. Según Ademar de Chabannes, los herejes de Aquitania (1018), llamados «maniqueos», seducen al pueblo y niegan el bautismo, la cruz, y toda doctrina verdadera. Bajo una apariencia monacal, practican la abstinencia y simulan la castidad, pero entre ellos se entregan a la lujuria. Enviados del anticristo, apartan a muchos fieles de la verdadera fe. En 1022 en Orleans, un conventículo de clérigos

---

[7] J. B. Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du 13e siècle* (1098-1265), 2ª ed., París, 1951. *Mélanges Saint-Bernard* (Congreso de la Association Bourguignonne des Sociétés Savantes, 24), Dijon, 1954. Jean de la Croix Bouton, *Histoire de l'ordre des Citeaux*, Westmalle, 1959 (vulgarización). Véase H. Grundmann, «Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Roma, 1955, t. III, Florencia, 1956, pp. 359-364. L. Génicot, ob. cit., pp. 145-150.

[8] Sobre todo esto, véanse los trabajos de G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart, 1936; A. Fliche, *La Réforme grégorienne* (Histoire de l'Eglise, t. VIII), París, 1940, y las recientes consideraciones de T. Schieffer, «Cluny et la querelle des Investitures», en *Revue historique*, t. CCXXV, 1961, pp. 47-72. En la actualidad, la idea de la Reforma gregoriana provocada por el movimiento cluniacense ha sido abandonada.

[9] L. Génicot, ob. cit., p. 151.

eruditos, algunos muy introducidos en la Corte, enseñan el docetismo, niegan la pasión, la resurrección de Cristo, los sacramentos y parecen sacar su doctrina de apóstoles venidos de Italia. Tres años después (1025), el sínodo de Arrás condena a los que pretenden poseer la verdad evangélica y llevar una vida apostólica pero siembran todo un conjunto de errores transmitidos de Italia y relativos a quince artículos. En 1028, en Monteforte, cerca de Asti, una comunidad niega la Trinidad, prohíbe el matrimonio, se abstiene de comer carne, pone sus bienes en común y reza día y noche. En su diócesis (1048), el obispo de Châlons constata la existencia de algunos *rústicos* que, seguidores de los dogmas perversos de los maniqueos, practican la imposición de manos, rechazan el matrimonio, evitan ingerir carne; a pesar de su ignorancia, sus discípulos se vuelven rápidamente más elocuentes que los católicos más eruditos, y el prelado pide a Wasón de Lieja, que también los conoce en su región, directrices para confundirlos[10].

Todos estos movimientos dispersos, descoordinados, aunque contemporáneos, nacen en los medios más diversos: campesinos incultos, nobles, clérigos ilustrados, y responden en los medios laicos a una necesidad de reforma espiritual que la Iglesia no logra darles. La interpretación de sus errores ha dado lugar a controversias entre eminentes historiadores y sigue siendo delicada. Unos reconocen «paralelismos, correspondencias» con el bogomilismo que habría dado origen a los motivos heterodoxos enumerados[11]. Otros, sin negar «los rasgos comunes de tipo negativo y ético», subrayan que «ninguno es lo bastante específico y solidario con una metafísica dualista»[12], mientras que algunos afirman que no hay que ver en ellos *ninguna* influencia de la mitología maniquea[13].

Ante estas actitudes formalmente opuestas, algunos indicios que se descubren en los escritos de la época pueden aportar aclaraciones. Prescindiendo de los paralelismos, resulta que en dos ocasiones los documentos aluden a los maniqueos: en 1018 en Aquitania, bajo la pluma del monje Ademar de Chabannes, y en 1045 bajo la más autorizada del obispo de Châlons, Rogelio II, que autentifica el error, «imposición de manos para dar al Espíritu Santo, creencia en Mani, enviado de Dios y representante del Espíritu Santo»[14].

Puede objetarse que el nombre de *manichei*, como el posterior de *arriani*, utilizado por vez primera por Wasón de Lieja, que asimila con estos últimos a los sectarios de Châlons, representa «un valor de hereje-tipo», sin contenido especial de doctrina, como «un título común» de personas que «perturban la fe y la paz de la

---

[10] Acerca de estos herejes, véase Ilarino da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», en *Studi Gregoriani*, t. II, Roma, 1947, pp. 43-89; A. Borst, *Die Katharer (M.G.H. Schriften* 12, t. VI), Stuttgart, 1953, pp. 73-77; en particular A. Dondaine, «L'origine de l'hérésie médiévale», en *Rivista di storia delle chiesa in Italia*, 1952, pp. 47-78. En recientes artículos: «Les cathares de 1048-1054 à Liège», en *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège*, t. XLII, 1961, pp. 1-8; «A propos du synode d'Arras en 1025», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. LVII, 1962, pp. 66-87. J. B. Russell llama «cátaros» a los herejes de Lieja. El término es un poco prematuro; de hecho no son más que «heterodoxos latinos».

[11] A. Dondaine, art. cit., pp. 55, 60-61, 62-64, 78.

[12] H.-C. Puech, «Catharisme médiéval et bogomilisme», en *Oriente e Occidente nel Medio Evo, Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Volta. Atti dei convegni*, 12, Roma, 1957, pp. 80-81.

[13] R. Morghen, «Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI», en *ibid.*, pp. 86-87, 91-93.

[14] Ademar de Chabannes, *Chronicon*, III, 59 (ed. J. Chavanon, París, 1897, p. 173): *Exorti sunt per Aquitaniam Manichei, seducentes plebem.* Carta de Rogelio II en las *Gesta episcoporum Leodiensium*, 62 (M. G. H. SS., VII, 226). Véase A. Dondaine, art. cit., pp. 59-60 y nuestro estudio: «La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XXVII, 1960, p. 280 y nota 61.

Iglesia»[15]. Bien. Sin embargo, hay que subrayar que este calificativo no se atribuye generalmente más que a una cierta categoría de herejes. Además, resulta que, al no saber designar específicamente este error, Wasón añade: es «el antiguo, clasificado por los Santos Padres y brillantemente rechazado por sus sentencias»[16]. Por lo demás, para los teólogos medievales, la herejía es a la vez una «antigüedad» y una «novedad». Hugo de Ruán dirá mucho más tarde: *Haereses non novas sed veteres*[17]. Hemos señalado la utilización por los heresiólogos de la palabra *arriani*, suplantada a finales del siglo XII por la de *manichei* empleada anteriormente, desde que los teólogos lograron distinguir el contenido dogmático propio de cada denominación. En efecto, sabemos que en 1145 San Bernardo no logra dar un nombre a esos «nuevos» movimientos de ideas. Medio siglo más tarde, reducido al mismo caso, Alain de Lille considera a los *novos haereticos* menos racionales que los «antiguos», de quienes han tomado «una sarta de errores caducos» y los amalgama a todos en una *generalem haeresim*[18]. Podríamos pensar, pues, que el epíteto *manichei*, utilizado desde 1018 para designar a los herejes de Aquitania y recogido treinta años después por el obispo de Châlons, que los considera adeptos del heresiarca Mani, apelación apoyada el mismo año (1048) por Wasón, que los asimila a los arrianos y finalmente los engloba en el término genérico *antiqui*, constituye una prueba bastante perentoria de que, para sus contemporáneos —y esto es primordial— esos herejes renuevan temas combatidos con anterioridad.

(Dicho esto sin que se pueda objetar, como se hará en el caso de Eckbert de Schönau (1143-1166), que se trata de criterios agustinianos.)[19]

RESURGIMIENTO

Hemos llegado al fondo del tema propuesto para el coloquio. Sin que el dualismo, incluso mitigado, esté expresamente formulado, hay bastantes conceptos de orden cristológico (docetismo, o ética; desprecio de los sacramentos, de la jerarquía eclesiástica, de la cruz; condena del matrimonio, de la carne, etc.) para que los contemporáneos hayan podido considerar esos motivos como reflejos de antiguas herejías: *resurgimientos* de un pasado condenado. Lo que refuerza esta hipótesis es que, sin adherirse a una doctrina abiertamente dualista, los herejes de Orleans (1022) y de Châlons (1048) «reciben al Espíritu Santo por imposición de manos»[20]. Si

---

[15] Y. M.-J. Congar, «Arriana haeresis comme désignation du néo-manichéisme du 12e siècle», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XLIII, 1959, p. 456.

[16] *Anselmi gesta episcoporum Leodiensum*, 63 (M. G. H. SS., 227, 4, 21): *error, antiquitus a sanctis patribus ventilatus, et luculentissime eorum sententiis confutatus... Haec licet christiana abhorreat religio, et cum Arrianae dampnet sacrilegio. Cf.* R. Manselli, «Una designazione dell' eresia carata: "Arriana Heresis"», en *Bulletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 68, 1956, p. 237. Y. M.-J. Congar, art. cit., p. 449, nota 3.

[17] Hugo de Ruán, *Contra haereticos*, Prefacio (Migne, *P. L.*, t. CXCII, col. 1256 C). Y. M.-J. Congar, art. cit., p. 454 y nota 26.

[18] Agréguense a estas consideraciones las de Bernardo de Fontcaude y Joaquín de Fiore; véase nuestro artículo citado *supra*, nota 14: «La profession trinitaire», pp. 280-281 y notas.

[19] Véanse las observaciones de R. Manselli, «Per la storia dell' eresia nel secolo XII», en *Bullettino dell' Istituto Storico...*, 67, 1955, p. 221 y notas; d'A. Borst, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. XI, 1954-1955, p. 618; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2ª ed., Darmstadt, 1961, p. 26, nota 23.

[20] *Anselmi gesta episcoporum Leodiensium* 62 (*M. G. H. SS.*, VII, p. 226, 37-40): *et per sacrilegam*

admitimos que «este rito de general utilización no puede autorizar, en su mención, una alusión al acto litúrgico del bautismo espiritual de los bogomilos»[21], resulta que los *tormenta,* a los que se exponen voluntariamente los adeptos de Monteforte (1028), «antes de morir, para evitar los tormentos eternos»[22], corresponden perfectamente al «martirio» de la secta, muerte *ritual* de los cátaros, dicen[23], pero no a la *endura.*

Por ello, la aparición en el siglo XI de los heterodoxos latinos responde a dos imperativos:

1.° Ante todo el de la reforma moral de la Iglesia de la que son miembros, a la que quieren proceder de manera radical, finalmente contraria a la ortodoxia. Evangelistas espontáneos, ascetas diversos llegados de Italia a Francia, atraídos hacia los lugares de intercambios, de fácil acceso: Aquitania, Orleans, Châlons; irradiando desde los centros activos de Champaña hacia Arrás y Lieja, siguiendo los caminos del comercio, se agitan, al igual que sus émulos monásticos, para sembrar sus doctrinas. Distintos de los movimientos populares contra el clero simoníaco y concubinario, están desprovistos de tendencia política y su rebelión no ofrece carácter antifeudal a pesar de su actitud anticlerical[24]. Sean lo que sean: campesinos, clérigos, nobles, ante todo parecen animados de idea espiritual. En su contemporaneidad, sus sectas no presentan ninguna organización de conjunto, ningún plan definido; pero chocan con los poderes establecidos, civiles y religiosos, y, por ello, se hallan en conflicto con el orden social.

2.° El resurgimiento o la similitud de numerosos artículos, ya prohibidos, y aceptados por estos diversos heterodoxos, deja ver un fondo común. Sin que pueda deducirse de ello una filiación directa con las herejías antiguas, existe al menos una analogía de elementos: los heterodoxos reproducen muchas negaciones bogomilas. Este movimiento de oposición latina corresponde al del pope Bogomil entre 927 y 969: «los ataques contra la Iglesia, el rechazo de ciertas creencias, de una parte de las Escriturás», etc., responden «a una situación vivida», reflejan una actitud revolucionaria en nombre del ideal evangélico[25]. A lo largo de los siglos, se han filtrado estos temas de oposición. Por poco motivadas que estén las causas del violento descontento, esta vez por un clericalismo viciado, hacia una autoridad pontificia vilipendiada: se producen los mismos efectos llamados a provocar, mediante el ascetismo, un retorno a la pureza evangélica. De hecho, se trata del lejano «resurgimiento» de un primitivo imperativo cristiano que, exacerbado, desemboca paradójicamente en una doctrina contraria al cristianismo.

Los dos aspectos de su movimiento se reflejarán después de 1050: evangelismo con reforma eclesiástica; ética de inspiración oriental.

---

manuum inpositionem dari Spiritum sanctum mentientes... quasi nichil aliud sit manis nisi Spiritus sanctus, falsissime docmatizarent. A. Dondaine, art. cit, pp. 64 ss, 68-69, 70-71.

[21] H.-C. Puech, p. 81.

[22] Citado por A. Dondaine, art. cit., p. 60: *Nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut eterna tormenta evadere possimus.*

[23] R. Manselli, «Per la storia dell' eresia nel secolo XII», art. cit., pp. 225-229, analiza las posturas de los diversos historiadores y critica en particular la de A. Borst, ob. cit., p. 78, nota 19.

[24] Ilarino da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», art. cit., (*supra*, n. 10, p. 88).

[25] H.-C. Puech y A. Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Institut d'Etudes Slaves, XXI), París, 1945, pp. 24-37, 147. D. Obolensky, *The Bogomils,* Cambridge, 1948, pp. 74-78, 96-110. H.-C. Puech, «Catharisme médiéval» (art. cit. *supra*, n. 12), p. 76 y nota 1.

SIGLO XII: PRIMERA MITAD

Realizada la Reforma gregoriana, calmado el fervor de la primera cruzada, a principios del siglo XII se ven surgir las dos formas de movimiento herético: el primero, que se vuelve tradicional, traduce el deseo de romper con el formalismo. Evangelismo antisacerdotal, predicación misionera, rechazo de diversos sacramentos, programa de vida apostólica: he ahí los objetivos propuestos por Pedro de Brusio o de Bruys (1112-1113), que da nombre a los petrobrusianos; el monje Enrique y sus partidarios en Francia, condenados en Pisa en 1134[26]; Tanquelmo en el Norte; Eón de la Estrella y los herejes de Bretaña combatidos hacia 1145 por Hugo de Ruán y el concilio de Reims (1148); los del Perigord[27], etc.

En el otro, más especialmente dogmático, gradualmente se desdibuja el carácter de «resurgimiento», ante una forma de filiación que se establece lentamente en función de los acontecimientos y de las relaciones Este-Oeste.

Tras el «vacío herético de la segunda mitad del siglo XI», como dice tan acertadamente el señor Violante, y sin vocablos todavía claramente determinados, aparecen tendencias heterodoxas semejantes a las del siglo anterior: en Soissons (1114), en Mont Aimé (1145); en Flandes, en Lieja (1135-1143)[28]; tendencias a las que el monje Guillermo atribuye sin embargo un origen arriano y que distingue netamente de los intentos de los partidarios de Enrique[29]. En Colonia, hacia la misma época, esos herejes ya están organizados bajo la dirección de un *episcopus* y afirman deber sus doctrinas a los griegos[30].

Esto es lo que documentos rigurosamente auténticos permiten puntualizar. Anselmo de Alejandría, inquisidor en Lombardía hacia 1267, afirma en efecto que «la herejía estaba extendida en Drugontia, Bulgaria y Filadelfia, bajo la direción de tres obispos; a tres días de las fronteras de Bulgaria, unos comerciantes griegos de Constantinopla fueron allí en viaje de negocios y, al regresar luego a sus casas, nombraron a un obispo griego». A principios de siglo XI, hay pues irradiación, desde la cuna búlgara del bogomilismo hasta Constantinopla, en donde se designa a un obispo griego. «Unos franceses llegados a Constantinopla con ánimo de conquista, se encuentran con esta secta herética, se adhieren a su doctrina y se multiplican hasta el punto de formar una iglesia autóctona con un obispo latino.» Este acontecimiento se produce en el momento de la segunda cruzada (1147). «... Más tarde, prosigue el inquisidor, esos franceses abandonan Constantinopla, vuelven a sus países donde empiezan a predicar, difunden sus errores y, en vista de su número, no tardan en nombrar un obispo francés.»[31] El regreso de la segunda cruzada (hacia 1150) acarrea

---

[26] R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici, 5), Roma, 1953, pp. 25-67; «Il monaco Enrico e la sua eresia», en *Bulletino dell' Istituto Storico Italiano...* 65, 1953, pp. 1-35.

[27] A. Amann, art. «Tanchelm»; F. Vernet, art. «Eon de l'Etoile», en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV y V, París, 1946 y 1913, pp. 38-40; pp. 134-137. *Cf.* A. Borst, *Die Katharer*, pp. 84-85, 87-88; H. Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, París, 1942, pp. 100-101, 106-108; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, pp. 495-502.

[28] Véase nuestro artículo «Hérésie et croisade» (*supra*, nota 3), p. 858 y notas.

[29] R. Manselli, «Una designazione dell' eresia catara: "Arriana Heresis"» art. cit., (*supra*, n.° 16), p. 238. Y. M.-J. Congar, art. cit. (*supra*, n.° 15), p. 456.

[30] Véase «Hérésie et croisade», p. 858, nota 5.

[31] Anselmo de Alejandría, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, (Archivum Fratrum Praedicatorum, t. XX, 1950, pp. 308, 4-16). Véase «Hérésie et croisade», p. 857 y nota 1 y pp. 861-862.

así la creación de una Iglesia dualista en el norte del Loira. Por lo demás, el obispo de esta Iglesia *francigen* es conocido: se trata de Roberto de Epernon (1167)[32].

SIGLO XII: SEGUNDA MITAD: EN FRANCIA

En el concilio de Reims (1157), la Iglesia no tarda en obrar con severidad contra los numerosos adeptos que existen en Champaña (1162), ese primitivo foco; en Borgoña (1167), en Vezelay; en Flandes (1162)[33]. «Debido a que los elementos de esta Iglesia *francigen* —añade Anselmo bien informado— han sido contaminados primeramente en Constantinopla por los búlgaros, en toda Francia esos herejes son llamados búlgaros. Sus vecinos, los *provinciales*, que asisten a sus predicaciones, adoptan sus errores y organizan en el Mediodía los obispados de Carcasona, Albi, Tolosa y Agen»[34]. Los textos son muy elocuentes. De ahora en adelante, la instalación de la doctrina dualista en el norte y en el sur del Loira no es ya un asunto de *resurgimiento*, como siglo y medio antes, sino un auténtico problema de transferencia, mejor dicho, de filiación.

El foco griego, floreciente, de donde van y vienen las grandes corrientes comerciales de la cuenca mediterránea, sigue siendo, con la cuna búlgara, la sede de donde parten todos los hilos conductores de las herejías dualistas. En la segunda mitad del siglo XII, Hugo el Eterio, que en Constantinopla redacta en latín su *Advertus patherenos* contra los herejes del Imperio griego, atestigua su estrecho parentesco con los cátaros de Occidente[35].

EN ITALIA

Las relaciones entre los partidarios dualistas de los países latinos son muy frecuentes. Desde Francia, grupos cátaros emigran a Lombardía, el Milanesado, Piamonte, Nápoles; todos ellos practican el orden búlgaro o dualismo mitigado, hasta el día en que el pope Nicetas, obispo de los herejes de la orden dragovita va de Constantinopla a Italia, y luego de Languedoc a Saint-Félix de Caraman (1167-1172), para convertir a los fieles a su profesión dualista absoluta. Para ello, confiere el *consolamentum* a los jefes de las diócesis reorganizadas[36]. Aunque surgan algunas dudas acerca de esta asamblea de Saint-Félix[37], el dualismo absoluto es muy acusado a finales de siglo en las regiones del Languedoc, donde se mantendrá. En cambio, en Italia se producen escisiones a costa del nuevo orden instaurado y, como consecuencia de los desacuer-

---

[32] A. Borst, ob. cit., p. 234. «Hérésie et croisade», p. 866 y nota 1.

[33] «Hérésie et croisade», p. 866 y notas.

[34] Anselmo de Alejandría, ob. cit., pp. 308, 16-21. «Hérésie et croisade», *ibid.*

[35] A. Dondaine, «Hugues Ethérien et León Toscan», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XIX, 1952, pp. 110-113.

[36] Anselmo de Alejandría, ob. cit., pp. 308-309. «Hérésie et croisade», pp. 867-871 y notas.

[37] Contrariamente a A. Dondaine, «Les actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman», en *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V (Studi e testi, 125), Ciudad del Vaticano, 1946, pp. 324-355; Y. Dossat piensa que se trata de una falsificación realizada en el siglo XVII por el editor G. Besse: «Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val-d'Aran en 1167», en *Bulletin Philosophique et Historique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1955-1956, París, pp. 340-345.

dos religiosos entre los heresiarcas surge una jerarquía heterogénea que corresponde a las seis facciones cátaras[38].

PATRONATO

A partir de este momento, ya no puede hablarse de resurgimiento, ni de tradición, sino de diversos *patronatos*. Conforme a sus divisiones intestinas, particularmente en Italia, y a su adhesión a una tendencia diferente, los miembros de la secta parten de nuevo para Bulgaria o Drugontia (Tracia, a lo largo del Dragovitsa) a fin de recibir, con el *consolamentum*, la nueva consagración del orden elegido, que les es conferida en función del ceremonial específicamente doctrinal.

MOVIMIENTOS TRADICIONALES

En la segunda mitad del siglo XII, la instalación de estas Iglesias dualistas, fuertemente constituidas y perfectamente descritas por los documentos, no obstaculiza los movimientos de oposición formal a la Iglesia que implican el rechazo de los sacramentos, como el de los arnaldistas, discípulos de Arnaldo de Brescia (fallecido en 1155), violento agitador contra la Santa Sede (1146) a la cual negaba el derecho de propiedad, de los esperonistas con su jefe Esperón, jurista de Bolonia (hacia 1185)[39], mientras que los pasagianos niegan la unidad de la sustancia trinitaria y quieren observar rigurosamente la ley mosaica[40].

Los predicantes reaparecen también en Francia en el último cuarto del siglo XII bajo el nombre de «pobres de Lyon» para emigrar a Lombardía donde, hacia 1205, se separará la rama de los pobres lombardos dirigidos por Juan de Ronco. De hecho, se trata de un movimiento evangelista, de vida apostólica y prematuramente acusado de herejía[41]. Si el «evangelismo es la expresión de una crisis de la sociedad»[42], sigue siendo la manifestación de una censura hacia las carencias eclesiásticas. El del fundador Valdés traduce una insatisfacción del espíritu, siempre deseoso de una vida más perfecta, en el despego hacia los bienes terrenales. A través del espacio y del tiempo, es a la vez, en un eterno recomienzo, *tradición* y *resurgimiento* espontáneo del cristianismo primitivo.

---

[38] A. Dondaine, «La hiérarchie cathare en Italie», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. XIX, 1949, p. 287 y t. XX, 1950, pp. 278-306; véanse en particular los cuadros de las seis Iglesias, pp. 280, 306.

[39] A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Studi Storici, 8-9), Roma, 1954. Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario* (Studi e testi, 115), Ciudad del Vaticano, 1945, p. 447.

[40] Ilarino da Milano, ob. cit., *passim;* acerca de los pasagianos, véanse pp. 436 ss.; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, pp. 495-502.

[41] Ilarino da Milano, ob. cit., pp. 452-455. Sobre Valdés y sus primeros discípulos, que combatieron el catarismo, véanse nuestros estudios: «La profession trinitaire» *(supra,* nota 14), pp. 267-268 y notas bibliográficas; «Controverses vaudoises-cathares», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXVII, 1960, pp. 137 ss.

[42] A. Frugoni, ob. cit., p. X.

CONCLUSIÓN

No para encerrar estas consideraciones dentro de unos límites puramente nominales que les vienen estrechos, sino para responder al deseo del coloquio, puede decirse, para terminar que en los siglos XI y XII los movimientos evangélicos se reproducen de acuerdo con una «tradición» constantemente renovada, aunque bajo formas diversas y modalidades diferentes. Mientras que lo que se ha dado en llamar «heterodoxia» en el siglo XI y que parece ser un «resurgimiento» se transforma lentamente bajo los efectos de las circunstancias históricas y se convierte, en el siglo XII, en una filiación que recibe su patronato de Oriente.

En los dos casos, de evangelismo y de heterodoxia, podemos descubrir causas de incoherencia a la vez política, religiosa o social; lo que no obsta para que haya inadaptación a las estructuras gregorianas. En el primer caso, la tradicional rebelión contra la Iglesia cristiana entra en el terreno de la fenomenología que, en el segundo, visible al principio, se atenúa en favor de un parentesco vivo. Sin embargo, este parentesco, que deja a sus miembros libertades particulares y locales, permitirá al catarismo desarrollarse en Occidente a principios del siglo XIII.

R. MORGHEN.— Estoy completamente de acuerdo con la señorita Thouzellier en cuanto a su observación de que la *herejía de los siglos* XI *y* XII *nació en el clima de la reforma de la Iglesia*, del monaquismo y de la sociedad cristiana. No estoy del todo de acuerdo con lo que ha dicho de los resurgimientos, pero me explicaré en mi exposición.

D. OBOLENSKY.— Me alegro de que la señorita Thouzellier haya planteado el problema de los bogomilos. Estoy de acuerdo en este doble aspecto de la herejía de los siglos XI, XII y XIII en Occidente: *por una parte, reforma moral, resurgimiento con todo lo que este aspecto puede* tener de tradicional, por otra, aspecto doctrinal, dogmático, en el que el elemento dualista venido de Europa oriental parece desempeñar progresivamente un papel primordial. Encontramos estos dos aspectos, el deseo de volver a la pureza del evangelio y la reivindicación exclusiva del título de cristiano, como aspecto dualista que sin duda procedía del maniqueísmo del Próximo Oriente a través de los paulicianos, en el movimiento bogomilo de los siglos X y XI, tal y como lo conocemos, por ejemplo, gracias a los escritos del sacerdote búlgaro Cosme. También estoy de acuerdo con la señorita Thouzellier en la diferencia entre el período del siglo XI y principios del XII y el que sigue a 1150: sólo hacia 1150 se establece un lazo directo entre el dualismo en Francia, por ejemplo, y el de Europa oriental. Encontramos en Europa oriental el problema del nombre dado a los herejes: el sacercote Cosme, a finales del siglo X, no halla nombre para calificarlos y los llama sencillamente herejes. Sólo en el siglo XI es aplicado a la secta el nombre de bogomilos, que sin duda viene de su fundador, el sacerdote Bogomil. En el movimiento dualista en general, creo, y sin duda en Bulgaria, la herejía responde a una necesidad del individuo y de ciertos grupos sociales, a la necesidad de explicar el origen del mal y del sufrimiento: *Unde malum et quare?* Cosme nos dice que los herejes se preguntan cómo y por qué existe el diablo, por qué Dios le deja actuar contra los hombres. Inmediatamente después nos dice que esta cuestión es infantil y malsana, lo que se suma a nuestra preocupación por lo patológico. Y esta ansiosa preocupación tenía, creo, en la Bulgaria del siglo X, un origen social: en una época de grandes crisis sociales y económicas, de invasiones, de sufrimientos acrecentados del pueblo, del campesinado, se planteaba la cuestión de explicar cómo y por qué sufrimos, en cuanto individuos y en cuanto colectividad. Por último, la diferencia entre dualismo absoluto y dualismo mitigado, de la que ha hablado usted en el caso del Languedoc en el siglo XIII, también existió en Europa oriental; sugeriría que corresponde a la diferencia entre bogomilos (que conservan la idea de la subordinación final del diablo, creador de este mundo, a Dios) y paulicianos que, según nuestras fuentes, propagaban un dualismo absoluto. Es también la opinión que se encuentra en los recientes trabajos del señor Plimoff que es, junto con el señor Angelov, cuya ausencia deploramos, uno de los mejores especialistas en el bogomilismo búlgaro.

E. DELARUELLE.— La señorita Thouzellier acaba de introducir en el debate una palabra que *no* había sido pronunciada todavía, la de *reforma:* en efecto, se halla en íntima relación con la herejía. El hereje es siempre una reformador, en lucha con un cierto conformismo. Sin embargo, ¿de qué reforma se trata? Rectificación de abusos morales, de la simonía, del nicolaísmo, ciertamente, pero también reforma de las estructuras, en las que se piensa constantemente en los siglos XI y XV cuando se quiere transformar las instituciones de la Iglesia para realizar el ideal evangélico, pero también reforma intelectual, reforma de la vida espiritual, en el sentido de una progresiva interioridad. ¿Conviene definir a unas reformas como principales y a otras como secundarias, y jerarquizar también las herejías? Ello depende de nuestra definición del cristianismo, que ante todo hagamos de él una moral, una dogmática o un profetismo. No es tarea del historiador del siglo XX imponer su definición y hemos de atenernos a las distinciones de la época estudiada. ¿No corremos entonces el riesgo de caer en una excesiva discontinuidad? No, porque, para los contemporáneos, hubo ciertamente continuidad. Pero la buscaron en relación a un término que varió: la herejía fue diferente en función

de que la edad de oro se colocara en el pasado (y entonces la herejía consistía en tratar de superar las fuentes escriturarias y patrísticas y los conformismos, en ser infiel a la tradición) o en el porvenir (y entonces el hereje era el que se atenía a las fórmulas tradicionales): unas veces se trata de volver a la *vita apostolica,* y otras de entrar en la era del Espíritu Santo. Convendría estudiar de cerca la palabra tradición, al igual que se hecho con la palabra renovación.

B. GEREMEK.— Me ha llamado la atención la relación entre el retorno a la tradición de renovación y una cierta realidad social. Por ejemplo, en la toma de conciencia del hecho urbano, de la acumulación de riquezas a una escala todavía desconocida. La inadaptación de las estructuras mentales es la fuente de ciertas tesis heréticas: primero y sobre todo el rechazo, y luego un intento de adaptación, que no encontramos en el siglo XI, que se abre paso en el XII en la cuestión de la actitud de las herejías frente a la usura.

C. VIOLANTE.— Me ha preocupado la ausencia de herejías durante la segunda mitad del siglo XI y estoy contento de que la señorita Thouzellier haya planteado el problema de las herejías de los siglos XI y XII como un problema de reforma eclesiástica. Sin embargo, creo que conviene también considerarlo al margen de la reforma de la Iglesia: otros legados, populares, folklóricos, mágicos, otras tradiciones, resurgimientos paganos y entre algunos «espíritus fuertes» un espíritu de «descreimiento» (sobre todo en el siglo XIII) nos impiden considerar las herejías solamente como un aspecto de la reforma de la Iglesia.

R. MANSELLI.— La señorita Thouzellier ha hablado de los *tormenta* de Monteforte y del *martirium* citado en un documento de Moissac que he encontrado, el cual atestigua la presencia de este fenómeno en el centro de la Francia meridional. Y luego tenemos la *endura,* pasada de Lombardía al Languedoc a finales del siglo XIII, particularmente por el efecto del gran misionero cátaro Pedro Autier. ¿Sabe usted si en el mundo pauliciano, bogomilo o incluso no cristiano existe una relación entre la concepción del mal como hecho demoníaco y la negación de la vida con *homicidio ritual?* Por otra parte, la señorita Thouzellier ha hablado de las divisiones entre los cátaros y nos enfrentamos a una herejía dentro de la herejía: esto puede ilustrarnos el hecho herético.

A. FRUGONI.— Algunas herejías del siglo XIV presentan motivos —por lo menos en las acusaciones— que se identifican completamente con prácticas de brujería o fenómenos folklóricos: los delitos carnales. ¿Se trata acaso de resurgimientos o de otra cosa? Si he de explicar la brujería, me referiré a ese sincretismo herético del siglo XIV; pero estos resurgimientos no explican la herejía, no la caracterizan, porque no son lo esencial de ella. Por lo que se refiere al mundo arnaldista, se dice que se trata de una herejía política. Arnaldo (Arnaldo de Brescia) no es ciertamente un político; su predicación pudo llegar a hombres que tenían también intereses políticos, pero su realidad era religiosa. El nombre de Arnaldo se convierte en una simple etiqueta: para mí, los arnaldistas son los hijos espirituales de los patarinos. Los patarinos no son herejes pero, en cierto momento, la Iglesia, en la que al principio tenían fiadores, por lo menos en un cierto sector, los abandona. Los arnaldistas toman su nombre cuando se encuentran en zona polémica, en un cierto ambiente de pasiones urbanas. En cierto momento, los arnaldistas desaparecen y los volvemos a encontrar en los cátaros, que les ofrecen una Iglesia, cosa que nunca habían podido formar. La realidad es terriblemente compleja; siempre hay momentos históricos en los que las clasificaciones, las etiquetas, los nombres no «pegan». La sociedad es más compleja que la definición ideológica de la herejía o de la ortodoxia. En ese momento, hay muchos que están entre la herejía y la ortodoxia. En una hermosísima página de la *Expositio in Apocalipsim* Joaquín de Fiore describe la sutil corrupción ejercida por los cátaros sobre sus interlocutores, la manera progresiva de apartarlos insensiblemente de la ortodoxia.

G. SCHOLEM.— Quisiera llamar la atención sobre el paralelismo entre el movimiento cátaro y el desarrollo de la cábala en el seno del judaísmo, en el Languedoc, en el siglo XII, en

los mismos medios. Y el problema del resurgimiento es planteado también por la filiación subterránea de una tradición gnóstica, trasplantada desde el judaísmo oriental hasta Provenza y el Languedoc: su desarrollo la transforma en un movimiento religioso considerado herético en los círculos rabínicos de Provenza, aunque no siempre, puesto que había también rabinos muy conocidos entre los primeros cabalistas.

M. TAUBES.— Hay que darse cuenta de que el cristianismo, que nace en el seno de las sectas judías heréticas del siglo I antes de nuestra era, se constituyó como secta y que por ello conservó en sus escritos canónicos todo un arsenal de expresiones y símbolos propios de la lengua de las sectas, tales como «nuevo Israel», «los santos», la «pureza». Por consiguiente, existen posibilidades de que en el porvenir sean recogidos. El problema que debe merecer nuestra atención, el de saber por qué en el seno del cristianismo los movimientos heréticos estallaron siempre como reacciones en cadena, depende íntimamente de su constitución sectaria y herética, que ya conocemos en sus formas canónicas. La palabra «herejía», en mi opinión, se relaciona con el término hebreo *min* que, creo sin estar absolutamente seguro, tiene el mismo sentido que *genos* y que Joèsphe utiliza como sinónimo de *heiresis.* Se comprende así que el cristianismo haya visto nacer en la misma época movimientos heréticos en cadena, mientras que el fenómeno resulta mucho más raro en el judaísmo, cuya tradición oral, ligada al *Antiguo Testamento,* no forjó una lengua o un simbolismo de espíritu sectario.

PROBLEMAS EN TORNO AL ORIGEN DE LA HEREJIA EN LA EDAD MEDIA

R. MORGHEN

Los problemas de la herejía medieval, nacida a principios del siglo XI y desarrollada hasta la segunda mitad del XIV, no son nuevos para los historiadores modernos. Han sido tratados en obras notables que se han publicado entre mediados del siglo pasado y los primeros años del nuestro: sin embargo, ahora se han convertido en problemas particularmente importantes de la historiografía medieval en estos últimos veinte años. Un grupo considerable de obras relativas a las herejías medievales ha sido publicado entre 1945 y 1948 por los eruditos de los principales países de Europa[1]. Debido a la interrupción de las relaciones entre los diferentes países durante la última guerra mundial, sus autores se han ignorado casi siempre recíprocamente. No obstante, resulta interesante observar cómo el interés por el problema de la herejía, casi por una maduración espontánea del pensamiento, ha brotado entre los historiadores que, sin sugerencias recíprocas, han comprendido la importancia de la herejía durante los últimos siglos de la Edad Media, y la necesidad ineludible de profundizar en la actualidad las investigaciones sobre sus caracteres particulares, sobre la extensión que alcanzó, sobre las influencias que sufrió o ejerció.

Los padres Dondaine e Ilarino de Milano, y más recientemente los señores Puech y Vaillant han publicado importantes nuevos textos referentes a la herejía medieval, o nos han proporcionado ediciones críticas de textos ya conocidos. El señor Guiraud ha reunido en una obra de conjunto todo lo que sabemos de la historia de la Inquisición medieval, particularmente en Francia.

Sin embargo, ha sido sobre todo la cuestión del origen de la herejía de los llamados neo-maniqueos lo que ha constituido el tema de las obras de los señores Runcimann, Obolensky, Söderberg y Borst.

En estas obras, aun con limitaciones y reservas críticas debidas a un examen más atento de los textos, se mantiene todavía la tesis del origen oriental de las herejías dualistas aparecidas en Occidente durante el primer cuarto del siglo XI. La teoría de la derivación directa de esas herejías del maniqueísmo ha cedido el paso a la de la derivación indirecta, motivada por el bogomilismo. Incluso el padre Dondaine, que en sus más antiguos trabajos la había rechazado, ha adoptado esta idea, sobre todo a causa de las analogías que ha encontrado entre las creencias de los dualistas occidentales del siglo XI y las creencias de los bogomilos. Es lo que al menos puede deducirse de la carta escrita en lengua paleoeslava por el sacerdote Cosme en el siglo X, traducida por el señor Vaillant y magistralmente comentada por el señor Puech[2].

---

[1] Para cualquier información bigliográfica, *cf.* las ponencias de R. R. Betts, E. Delaruelle, H. Grundmann, R. Morghen, L. Salvatorelli, «Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, t. III, Florencia, 1955, pp. 305-541. A continuación daré las indicaciones bibliográficas posteriores a las del congreso de 1955. Por otra parte, en mi obra *Medioevo cristiano*, 3ª ed., Bari, 1962, se encontrarán las más importantes referencias a las fuentes y a literatura histórica acerca de la herejía de la Edad Media.

[2] Sobre los problemas de la herejía cátara y de su origen en las relaciones entre Oriente y Occidente,

Las noticas contemporáneas más importantes sobre la herejía del siglo XI nos vienen de los cronistas y de las relaciones de los concilios de Orleans en 1022 y de Arrás en 1025. En general son insuficientes e imprecisas: se carece casi por completo para ese siglo de fuentes directas del pensamiento herético. Las ideas se sacan fundamentalmente de los tratados sobre sus doctrinas, redactadas, a partir del siglo XII, por herejes convertidos y por polemistas católicos, para uso de los inquisidores *hereticae pravitatis*. Sólo muy tarde tendremos testimonios directos sobre el pensamiento de los dualistas medievales. Casi siempre son de los siglos XII o XIII, cuando la herejía medieval había nacido más de un siglo antes. En efecto, según Ademar de Chabannes se encontraron maniqueos en Aquitania en 1017, y se descubrieron herejes dualistas en 1022 en Orleans, en 1025 en Arrás, y en 1030 en Monteforte, cerca de la ciudad de Asti, en 1048 en Châlons-sur-Marne, y en 1052 en Goslar[3].

Según el testimonio de los cronistas, esas herejías penetraron en Francia especialmente desde Italia, por mediación de herejes vagabundos, *a quadam muliere, a quodam rustico*. Las doctrinas comunes a esos herejes se referían sobre todo al dualismo, por el cual reconocían que todas las cosas invisibles y buenas habían sido creadas por el Dios del bien, y las cosas visibles y malas por un Dios maléfico. Generalmente profesaban el rechazo del *Antiguo Testamento*, la negación de los principales sacramentos, la oposición a la jerarquía eclesiástica y al culto celebrado por la Iglesia, la desaprobación de las relaciones sexuales y la abstención de la carne, del vino y de los platos que, en cierto modo, se relacionaban con la generación y la iniciación practicada por medio de la imposición de manos. La oración dominical constituía su única plegaria.

Estas doctrinas son las que luego fueron identificadas con las doctrinas de los cátaros, y que vemos expuestas en los tratados *Adversus catharos* durante los siglos XII y XIII por Buonaccorso, Sacconi y Moneta. La identificación de estas doctrinas con las de los antiguos maniqueos era evidente para estos autores ya citados, puesto que conocían las ideas de los maniqueos del siglo IV expuestas por San Agustín, en su polémica contra ellos. Sin embargo, consideraciones y hechos diferentes se oponen a esta simple identificación de la herejía aparecida en Europa después del año 1000 con la antigua doctrina maniquea.

Puede afirmarse que no hay documentación filológica ni doctrinal que pueda probar una continuidad entre las antiguas herejías teológicas y las nuevas herejías nacidas en Occidente después del año 1000, por lo incompleta y poco persuasiva que es. Podría hablarse de antiguas reminiscencias maniqueas reaparecidas en algunos testimonios relativos a manifestaciones heréticas de los siglos XII y XIII, pero generalmente se trata de tradiciones tardías y principalmente orales y populares, a través de las cuales los antiguos mitos aparecen completamente deformados y dirigidos hacia significados diferentes de los que tuvieron al principio[4]. Así, se podrá hablar de las relaciones reales entre las corrientes heréticas italianas y los movimien-

cf. H.-C. Puech, «Catharisme médiéval et bogomilisme», en *Oriente e Occidente nel Medio Evo, Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Volta. Atti dei convegni*, 12, Roma, 1957, pp. 56-84, y R. Morghen, «Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI», *ibid.*, pp. 84-104, con discusión de las dos ponencias (pp. 146-161).

[3] Sobre los testimonios de la herejía del siglo XI, *cf.* Ilarino da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», en *Studi Gregoriani*, t. II, Roma 1947, pp. 43-89, y R. Morghen, *Medioevo cristiano*, ob. cit., pp. 221-236.

[4] R. Morghen, *Medioevo cristiano*, ob. cit., p. 260, nota 98, proporciona un ejemplo de la deformación popular del mito del *villicus iniquitatis*.

tos heterodoxos balcánicos desde el siglo XII; pero se puede afirmar con seguridad que la herejía medieval, por lo menos tal y como aparece en Occidente a partir de los primeros años del siglo XI (en un período anterior, en un siglo aproximadamente, a los testimonios ya citados) se desarrolla y se extiende sobre todo en los medios laicos de ignorantes y analfabetos que, sin sufrir ninguna influencia doctrinal, se remitían casi exclusivamente al conocimiento de los textos sagrados, interpretados según su natural sentido común y en contraste evidente con la exégesis erudita de la tradición eclesiástica. Por ello, no es posible identificar, en cuanto doctrinas maniqueas, propuestas de carácter moral y religioso en las cuales falta toda referencia concreta al sacerdote Mani y a su sistema cosmogónico y mítico. El dualismo cátaro tiene un sentido esencialmente moral y antropológico.

A propósito del dualismo cátaro, incluso el padre Dondaine distingue un dualismo rígido y un *dualismo mitigado,* es decir un dualismo que no tenía el rigor filosófico de la oposición de los dos principios, propia del sistema maniqueo, sino más bien la conciencia de la oposición existente entre el bien y el mal en la vida moral del hombre, dualismo que es totalmente evangélico.

Los adversarios de los herejes de los siglos XII, XIII y XIV nos han presentado fundamentalmente las herejías medievales bajo un aspecto doctrinal y teológico, reconociendo en ellas casi el retorno periódico de las herejías de los primeros siglos de la Iglesia. Así, Ademar de Chabannes calificó simplemente de «maniqueos» a los dualistas aparecidos en Aquitania a principios del siglo XI, y un polemista laico llamado Giorgio afirmaba a comienzos del siglo XIII: *Hereticus ergo qui dicebatur antiquitus manichaeus, nunc vero catharus appellatur*[5]. Semejante manera de entender la herejía parece perfectamente comprensible y conforme al espíritu de la época entre los inquisidores y los escritores católicos de la Edad Media; pero no parece justificada entre autores modernos, que transformaron, sin más, un juicio de carácter teológico y doctrinal, que podía admitirse entre los polemistas antiheréticos de la Edad Media, en un juicio histórico, aceptando sin reserva la concepción según la cual eran presentados como un renacimiento de antiguas doctrinas heréticas, movimientos religiosos que tuvieron un pobre contenido doctrinal y teológico y que se apoyaban sobre todo en motivos éticos, o sociales o en exigencias espirituales íntimamente unidas a las condiciones de los tiempos en los cuales nació y se desarrolló la herejía medieval.

Las herejías de la Edad Media, aun dentro de la variedad de sus proposiciones, tienen un punto de partida y de llegada común: la actitud de polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la Iglesia romana y la jerarquía, ya fuera porque deseaban un retorno antihistórico a la Iglesia apostólica de los primeros siglos, ya fuera porque aspiraban a la creación de una nueva Iglesia que, según se creía, sería más fiel a las enseñanzas del Evangelio que la Iglesia romana. El problema eclesiológico en la herejía de la Edad Media prevalece pues sobre el problema puramente teológico y justifica completamente la vía que nos lleva a buscar los orígenes de la herejía medieval en el gran movimiento de la reforma de la Iglesia que se dibujó desde el siglo X y se desarrolló luego con un rigor particular en el siglo XI, más que en un tardío renacimiento de antiguas doctrinas y antiguas religiones de los primeros siglos de la era cristiana.

---

[5] «Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum»,, en Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* Lutetiae Parisiorum 1717. Sobre esta fuente, *cf.* las conclusiones de A. Dondaine, «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)», en *Archivum Fratrum Praedicatorum,* t. XVII, 1947, pp. 174-180.

Por otro lado, en lo que respecta al origen maniqueo de la herejía cátara, el padre Dondaine, que ha dedicado al catarismo estudios muy concretos, ya había admitido que «la filiación ininterrumpida desde Mani hasta los cátaros latinos está lejos de haber sido establecida y que no basta con encontrar una similitud entre las doctrinas y las prácticas morales de dos sistemas para garantizar su relación histórica»[6]. Del mismo modo, no es posible admitir una tradición ininterrumpida de una doctrina a otra, puesto que «no se pueden llenar lagunas de varios siglos»[7] en semejante tradición. Y, del mismo modo, no es posible admitir una filiación cualquiera con los paulicianos «para poder simplificar, como se ha hecho, la historia del dualismo desde el siglo III al XIII». Sin embargo afirmaba que no había sido «el dualismo el que había sembrado el error en el campo de la Iglesia romana a lo largo del siglo XI, sino que, al contrario, había sido el catarismo el que se había beneficiado de la disgregación provocada por formas de error menos anticristianas para instalarse, casi sin resistencia, entre las poblaciones ya desgajadas de la jerarquía católica». Por consiguiente, «la aventura cátara ya no comenzaría cerca del año 1000, sino solamente a mediados del siglo XII»[8].

Luego el padre Dondaine volvió sobre el problema de los orígenes de la herejía dualista occidental, y cambió en parte su punto de vista original, bajo la influencia de la publicación de la carta del sacerdote Cosme por los señores Puech y Vaillant[9]. Al padre Dondaine le parecía evidente que las analogías que se podían observar entre las doctrinas bogomilas, puestas de manifiesto por la carta del sacerdote Cosme en el siglo X, llevaban necesariamente a una conclusión única: que el catarismo latino procedía del bogomilismo búlgaro. Para apoyar más esta tesis, ponía sobre todo de relieve el rito de la iniciación cátara mediante la imposición de manos y del evangelio de San Juan sobre la cabeza del neófito, tal y como está demostrado para los cátaros del siglo XIII, que al parecer fue el rito característico de la iniciación bogomila, por lo menos a partir del siglo XI[10]. Sin embargo, a pesar de lo que opinemos de la cuestión planteada por el padre Dondaine —y yo mismo, me he permitido presentar reservas a este respecto[11]— no hay duda de que la obra de los señores Puech y Vaillant relativa al tratado contra los bogomilos del sacerdote Cosme, ha hecho progresar el problema de los orígenes del dualismo occidental, aunque no en el sentido de las teorías del padre Dondaine.

El *Discurso contra la reciente herejía de los bogomilos, de Cosme, sacerdote indigno*, es, más que la exposición concreta del pensamiento de los bogomilos, la condena de su rigorismo moral y de su rebelión contra la autoridad sacerdotal. El sacerdote Cosme se extiende sobre los pasajes de la Escritura que pueden invocarse en apoyo de las posturas tradicionales de la ortodoxia, pero en cambio es extraordinariamente conciso cuando habla de las ideas de los bogomilos, que combate con una extraordinaria abundancia de argumentos. Los puntos más importantes de la herejía

---

[6] A. Dondaine, «Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Age», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XVIII, 1939, p. 467.

[7] A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du 13ᵉ siècle: le «Liber de duobus principiis»*, Roma, 1939, pp. 6-52.

[8] A. Dondaine, «La hiérarchie cathare en Italie», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. XX, 1958, p. 267.

[9] H.-C. Puech y A. Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, París, 1945.

[10] A. Dondaine, «L'origine de l'hérésie médiévale», en *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 1952, fasc. 1, pp. 47 ss.

[11] R. Morghen, «Il cosiddetto neo-manicheismo occidentale del secolo XI», art. cit.

bogomila, como de la herejía occidental del siglo XI, parecen basados fundamentalmente en el *Nuevo Testamento,* interpretado con sentido común y frecuentemente en contraste con las enseñanzas de la Iglesia, con el fin de sacar de él las reglas de vida del verdadero cristiano: rigorismo moral, desprendimiento de los bienes terrenales, renuncia a todo lo que no encuentra una justificación precisa y directa en los Evangelios[12]. En efecto, rechazaban los milagros que creían obra del diablo, en cuanto que formaban parte de las supersticiones relativas al culto de los santos y de las reliquias; no adoraban la cruz, puesto que había sido el instrumento de la tortura y de la muerte del Redentor; no creían que Dios Padre fuera el creador del mundo invisible, en el que están tan claras muchas manifestaciones del mal. En relación con una interpretación literal de los textos evangélicos, mantenían que la comunión, las misas y la liturgia de la Iglesia no habían sido instituidas por Cristo y los apóstoles; acusaban a los sacerdotes de fariseísmo y rechazaban el *Antiguo Testamento,* cuyo espíritu se mostraba muchas veces en oposición al del Evangelio; no «honraban a la Santa Virgen», es decir, no le rendían el culto que la Iglesia había instituido; condenaban el culto de las imágenes; identificaban al diablo con el evangélico *princeps huius seculi,* el «príncipe de este mundo», y según la interpretación literal de un pasaje muy conocido del propio Evangelio, le atribuían la creación del mundo visible; rechazaban el bautismo de los niños, puesto que los niños no pueden tener conciencia de los compromisos que hay que tomar para ser cristianos; como oración fundamental tenían el padrenuestro. Para afirmar todo esto, ¿es necesario recurrir al maniqueísmo, al docetismo y a todas las demás formas antiguas de heterodoxia teológica? La simple lectura del Evangelio, realizada con una absoluta sencillez de corazón, ¿no podía bastar para suscitar esas críticas y esas posturas negativas? ¿No era el ideal de la *vida cristiana perfecta,* el ascetismo monástico, el que pasaba del claustro a las granjas de los campesinos, a las tiendas de los comerciantes y a los talleres de los artesanos, gracias a los predicadores itinerantes del siglo XI?

Por otra parte, muchos de estos motivos tenían una larga tradición en el pensamiento cristiano ortodoxo y heterodoxo. Basta recordar que, hasta el siglo III, algunos Padres de la Iglesia no creían en la virginidad de María, que Berengario de Tours, en el siglo XI, mantenía que debía aceptarse la presencia real de Cristo en la Eucaristía solamente en el sentido de la consustancialidad entre las especies eucarísticas y el cuerpo de Cristo, que el bautismo de los niños se estimaba ineficaz en amplios sectores heterodoxos de los primeros siglos de la Iglesia, que la confesión recíproca, la imposición de manos, el padrenuestro como oración única o primordial, tenían sus raíces en la tradición apostólica y evangélica. ¿Cómo no ver también en el bogomilismo del siglo X la renovación de la eterna polémica de los ignorantes y de los rigoristas contra la jerarquía eclesiástica, en nombre de la palabra del Evangelio, interpretada literalmente y adoptada como regla de vida, con ánimo deductivo e intransigente?

El propio señor Puech pone de manifiesto la insuficiencia de la exposición doctrinal y teológica del bogomilismo a través del testimonio de la carta del sacerdote Cosme, y describe los caracteres del movimiento en sus orígenes en estos términos: «Casi todo el peso de su exposición (es decir, del sacerdote Cosme) recae sobre la oposición de los herejes a la ortodoxia, sus ataques contra la Iglesia, su rechazo de las creencias y de una parte de las Escrituras, la condena de sus instituciones, de su

---

[12] Sobre la derivación directa del evangelio de las *auctoritates* de los herejes, *cf.* las numerosas citas de los textos evangélicos, *Medioevo cristiano,* ob. cit., pp. 256-267.

autoridad, de su culto y de su moral, la censura de sus clérigos; todo lo que es rebelión, reivindicación, crítica, ocupa el primer plano, absorbe los principales desarrollos. La perspectiva no es errónea: responde a una situación vivida. Esas negaciones debían formar el resorte esencial del movimiento: radicales, brutales incluso, apoyadas en el espectáculo de los abusos o de los vicios demasiado evidentes, eran más capaces de llegar al corazón de las masas que cualquier teoría... Más aún que los mitos o las abstracciones dogmáticas, debieron impresionar e inquietar a las mentes de los contemporáneos»[13].

Al principio de la herejía, la preponderancia de los motivos éticos sobre las tradiciones doctrinales parece así ampliamente confirmada por las fuentes del siglo XI. Esto es lo que constituye particularmente el vínculo entre los movimientos cátaro y bogomilo. Pero se trata de una simultaneidad que no implica dependencia, tanto más cuanto que dicha dependencia debería ser garantizada por una transmisión de textos, los cuales, al estar escritos principalmente en lengua paleoeslava, habrían tenido que ser traducidos y difundidos ampliamente en el mundo occidental y dejar huellas que no habrían podido ser borradas totalmente.

Existen analogías evidentes entre el bogomilismo y el catarismo, sobre todo en lo referente a la polémica contra la jerarquía eclesiástica, la llamada a la palabra y al espíritu del evangelio y el rigorismo moral. Más adelante, en el siglo XII, se iniciaron relaciones atestiguadas entre el mundo herético del Oriente balcánico y el de Occidente, en las que se encuentran reminiscencias de antiguas tradiciones heterodoxas, convertidas ahora en leyenda, mito fabuloso, residuo psicológico. Sin embargo, el verdadero maniqueísmo, en todas esas manifestaciones heréticas, se debilita cada vez más en un *dualismo mitigado*, que no tiene relación alguna con el dualismo de la antigua religión de Mani y que nos lleva siempre más al campo de las exigencias morales y de las perspectivas religiosas características de un retorno nostálgico a un cristianismo abstracto de la era apostólica, con una función polémica contra la Iglesia mundana y corrompida del siglo XI.

Se plantea una cuestión que todavía no ha sido resuelta: la transmisión a las multitudes de analfabetos e *idiotae*, que constituían la mayor parte de los herejes, de los temas evangélicos citados por ellos como *auctoritates* de su pensamiento contra los dogmas de la jerarquía. Pero hay que tener en cuenta que todas las herejías de los siglos XI al XIV deben su origen a la predicación oral de la verdad evangélica. *Ite et praedicate evangelium omnibus gentibus* había sido el mandamiento del Señor a los apóstoles. Por ello las *homilías* que se recitaban durante la misa, y sobre todo los grandes ciclos de los frescos bíblicos y evangélicos que decoraban los muros de las Iglesias desempeñaron, en mi opinión, un papel muy importante en la transmisión de la palabra evangélica y, en este sentido, la investigación iconográfica debe aportar todavía, creo yo, contribuciones muy notables a la solución del problema.

Por lo demás, jamás he podido creer que todo el amplio movimiento herético, que se manifestó en Occidente durante la primera mitad del siglo XI, casi simultáneamente en Aquitania, Orleans, Arrás, Châlons, Monteforte y Goslar, deba ser atribuido a antiguas doctrinas llegadas de Oriente por mediación de alguna mujer o de algún campesino, como nos dicen Raoul Glaber y Ademar de Chabannes. Tanto más cuanto que, aun si aceptamos reconocer en todo lo posible la idea de la persistencia de la tradición, podríamos decir subterránea, de gérmenes de antiguas herejías y antiguas influencias, ejercidas o padecidas por uno y otro medio o

[13] H.-C. Puech y A. Vaillant, op. cit., p. 147.

movimiento habrían ejercido o padecido gracias a un proceso de ósmosis y de transmigración de las ideas siempre difícil de establecer, y más aún cuando se trata de estados de ánimo muy extendidos en el tiempo y en el espacio, quedaría siempre por explicar de qué manera esos gérmenes desecados y esas influencias encontraron precisamente en ese momento histórico y en esos medios el medio de rebrotar y afirmarse vigorosamente, independientemente del despertar común de una nueva conciencia y de una nueva sensibilidad. He ahí el problema central de la herejía en el siglo XI. El meollo del problema de sus orígenes, que dieron a esos problemas su relieve particular y su carácter propio, va unido, pues, a la renovación de la vida económica en Europa después del año 1000, al renacimiento de las ciudades y de la economía de mercado, a la aparición de un nuevo espíritu de asociación, al despertar de una nueva conciencia cívica, al establecimiento en Europa de nuevas poblaciones que resultaban de la fusión de los diferentes elementos étnicos realizada durante la Alta Edad Media, a la formación de nuevas clases que se habían impuesto en las ciudades y que a partir de entonces tenían conciencia de su fuerza y deseaban asumir sus propias responsabilidades y reivindicar los derechos que, anteriormente, habían correspondido o habían sido ejercidos por otros[14].

Por lo que respecta a la herejía medieval, no podemos olvidar que los movimientos religiosos del siglo XI tienen lazos profundos y vivos con el mundo del que surgirá el municipio a finales de siglo: tampoco debemos olvidar que el mito del siglo, el ideal que se ocultaba bajo todas las manifestaciones de la vida social, política y religiosa de esa época, era el de la *reforma de la Iglesia*, proclamado, sentido y realizado con la profundidad y las amplias repercusiones que todo el mundo conoce. ¿Es posible pues despreciar todo esto en el estudio de la herejía medieval cuando las polémicas contra el clero degenerado y el retorno a formas de rigorismo moral se encuentran entre los elementos esenciales y comunes del credo de todas las sectas?

Por otro lado, el movimiento popular y religioso de la pataria, en torno al que el señor Violante ha escrito recientemente libros notables[15], movimiento que dio vida a una de las principales corrientes de la revolución herética de los siglos XII y XIII, arroja una particular claridad sobre el origen y sobre los caracteres de la herejía occidental en la primera mitad del siglo XI. La denominación de *patarini*, atribuida a grupos de herejes, se encuentra por primera vez en la condena pronunciada del concilio de Letrán en 1179 contra las principales sectas heterodoxas que turbaban entonces la vida de la Iglesia.

En el concilio de Verona, en 1184, los patarinos fueron condenados nuevamente por Lucio III, junto con los cátaros, los *umiliati* y los pobres de Lyon. Sin embargo, su difusión aumentó tanto que en el siglo XIII en Italia *patarinus* significaba genéricamente *hereje*, sin especificación doctrinal particular.

El movimiento de los patarinos había nacido en la ciudad de Milán hacia 1050, bajo el gobierno del obispo Guido de Velate, y desde el principio había adquirido el carácter de un movimiento popular que apoyaba la acción en favor de la reforma de la Iglesia, promovida por medios eclesiásticos, cuya alma era el monje Hildebrando. Los patarinos deben su nombre al apodo de pordioseros que sus enemigos les daban

---

[14] Por lo que se refiere a las ideas de E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956, *cf. Medioevo christiano*, ob. cit., p. 216, nota 23.

[15] C. Violante, *La società milanese del secolo XI*, Bari, 1953, y *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Roma, 1955.

por desprecio (*patarus idest pannosus*, dice el cronista Landolfo). Según Muratori, todavía en el siglo XVIII las tiendas de los prenderos en Milán, se llamaban *patee*[16].

Una reciente hipótesis según la cual los patarinos debían su nombre a Patare, ciudad de Oriente, en Licia, parece totalmente desprovista de fundamento[17]. Es seguro que los patarinos pertenecían de manera preponderante al *pueblo llano de los artesanos y revendedores*, aun cuando a su cabeza encontremos a clérigos como Anselmo de Baggio o Arialdo, o a nobles como Erlembaldo. Se habían rebelado contra las costumbres corrompidas del clero, simoníaco y concubinario, estrechamente aliado con la nobleza feudal. Pero el movimiento tenía un carácter fundamentalmente religioso, aunque pudiera representar al mismo tiempo la rebelión de las clases urbanas, de los más humildes contra la arrogancia feudal, la protesta de los pobres contra los ricos. La exigencia de una vida religiosa más pura para los laicos y los eclesiásticos, y más conforme a la ley del Evangelio, era la consigna de la rebelión de los patarinos y no las reivindicaciones económicas o sociales.

Los patarinos asaltaron las casas de los clérigos simoníacos y concubinarios y les obligaron, a menudo por la fuerza, a abandonar a sus mujeres. Pero el carácter particular de su acción consistía en el repudio de la misa celebrada por sacerdotes notoriamente simoníacos y concubinarios y en el rechazo de los sacramentos administrados por ellos. Y en torno a este punto se desarrolló la doctrina herética patarina posterior, que fue condenada en el siglo XII cuando, tras las incertidumbres y las oscilaciones del pensamiento eclesiástico sobre la validez del sacramento del *orden* entre los sacerdotes simoníacos, se consolidó firmemente la doctrina ortodoxa de los sacramentos y la independencia absoluta de la validez del sacramento con respecto a la dignidad o indignidad del celebrante.

Por consiguiente, los patarinos representaban un movimiento religioso que no basaba su justificación en doctrinas teológicas particulares, sino que, al contrario, estaba animado por profundas exigencias de renovación moral. La llamada a reformar la vida del cristiano, y en particular del sacerdote, según la palabra evangélica, era constante, aun cuando estuviera sobreentendida. La preocupación por reformar la organización de la Iglesia con la intención de llevar al clero a una mayor conformidad entre la práctica de la vida y los principios profesados era evidente. Por ello, el movimiento de los patarinos era un movimiento religioso que se inspiraba en exigencias morales, más que doctrinales, y representaba la oposición de las clases sociales más humildes al clero mundano, vinculado a la clase feudal corrompida, en nombre de los ideales evangélicos.

La pataria fue muy floreciente en Milán, por lo menos desde 1050 hasta 1075, y se aprovechó del apoyo declarado de Hildebrando y del partido de la reforma de la Iglesia. El primero de sus jefes fue Anselmo de Baggio, que fue elegido pontífice con el nombre de Alejandro II. El clérigo Arialdo, matado por secuaces del clero simoníaco, fue llevado a los altares, como mártir. Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XI, se había quebrantado más de una vez la alianza del movimiento popular patarino con el partido de la reforma de la Iglesia.

El movimiento popular tendía a sustraerse al control de la jerarquía eclesiástica, y

---

[16] Acerca de la denominación de *patarinus*, *cf.* A. Frugoni, «Due schede: "pannosus" e "patarinus"» en *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriani*, 65, 1953, p. 129.

[17] Se trata de una hipótesis del padre Dondaine, aceptada por E. Werner, «παταρενοι-Patarini», en *Vom Mittelalter zur Neuzeit*, H. Kretzschmar, Berlín, 1956, pp. 404-419, pero rechazada por el propio padre Dondaine.

con el rechazo de la misa y de los sacramentos administrados por sacerdotes indignos se inclinaba ya hacia la herejía. En Milán, Erlembaldo llegó a pisotear los santos óleos consagrados según el rito ambrosiano, demostrando así la falta de respeto hacia la autoridad eclesiástica que podía alcanzar la pasión religiosa en favor de la renovación de la Iglesia. En Florencia se había producido un movimiento popular, del todo semejante al de Milán, en torno a unos monjes discípulos de San Juan Gualberto y en contra del obispo Pedro, acusado de simonía. Según lo que nos dice Pedro Damián, los rebeldes ya no reconocían ni al rey, ni al papa, y varios miles de fieles habían muerto sin sacramentos porque la mayor parte del clero era considerada indigna de administrarlos.

Por consiguiente, a partir del siglo XI la pataria adquiere un carácter específico de rebelión popular contra la jerarquía eclesiástica, en nombre del Evangelio y de las exigencias morales. Sobre esta base, el movimiento se desarrollará luego considerablemente, en estrecha unión con la formación de las clases urbanas municipales, pronto decididas a luchar enérgicamente contra la riqueza y las propiedades eclesiásticas.

¿Qué relaciones tuvo la pataria con las herejías de la primera mitad del siglo XI? Según Landolfo, Arialdo tuvo relaciones con los herejes de Monteforte: pero esta afirmación sólo se basa en la común preferencia de unos y otros por las prácticas del ascetismo más rígido. La ausencia de un contenido preciso, doctrinal y teológico, la difusión de los dos movimientos, dualista y patarino, entre las clases más humildes de artesanos, campesinos e ignorantes, el predominio de las exigencias morales entre unos y otros, la actitud de rebelión contra la jerarquía eclesiástica o, al menos, contra una parte de dicha jerarquía, todo esto contribuye a ampliar sensiblemente nuestra visión acerca del origen de la herejía medieval en el siglo XI, y nos lleva necesariamente a atribuirla no a la transmisión, indemostrable e improbable, de antiguas doctrinas en medio de una multitud de ignorantes y analfabetos, sino *a las condiciones sociales y espirituales propias del gran movimiento de reforma de la Iglesia en el siglo XI.*

Si llevamos a este plano el problema del origen de las herejías medievales, adquiere entonces su carácter concreto de problema histórico. Las herejías medievales fueron completamente diferentes de las herejías antiguas porque estuvieron inspiradas fundamentalmente por motivos morales y se difundieron especialmente entre el pueblo llano, formado por hombres humildes y no cultos, mientras que las antiguas herejías tenían sobre todo preocupaciones intelectuales y teológicas y se habían difundido por los medios eclesiásticos cultos.

Confrontadas con los acontecimientos de la época de su nacimiento, las herejías de la Edad Media aparecen bajo una nueva luz y nos descubren todo un mundo nuevo, animado por un trabajo interior de transformación, en uno de los movimientos más fervientes de renovación de la civilización europea.

Entre finales del siglo X y principios del XI, se produce en Europa un progreso de todos los aspectos materiales y espirituales de la sociedad. Un aumento demográfico inexplicable hace surgir nuevos centros habitados o crecer los que ya existían. Los campesinos huyen de los feudos y se convierten en artesanos libres en las ciudades renacientes. Los mercados se multiplican, y los *negotiatores* dan nuevo vigor al comercio. La moneda, especialmente la de plata, circula cada vez más ampliamente. La agricultura comienza a dar a los hombres productos en cantidad suficiente para la alimentación y para el intercambio. Nuevos inventos, como la collera rígida para los caballos de tiro, las herraduras, los molinos de agua o de viento, multiplican las fuerzas del hombre y le liberan en parte de sus trabajos más pesados.

Son éstos los acontecimientos y hechos que evoca el título de la obra muy conocida de L. Halphen, *L'essor de l'Europe*. A esos progresos de los pueblos europeos desde el punto de vista demográfico, económico y social, correspondía entre los individuos una conciencia más profunda de los problemas relativos a la organización de la sociedad, un espíritu más vivo de iniciativa y de independencia, un deseo más ardiente de renovación. Y puesto que la sociedad entonces era sobre todo la sociedad de los creyentes, es decir la Iglesia, la necesidad de renovación de la sociedad se identificaba con la necesidad de renovación de la Iglesia. El mito de la reforma y de la *renovatio* domina todas las expresiones de la vida en el siglo XI: reforma de los conventos, reforma de la jerarquía eclesiástica, reforma del papado, reforma del hombre. La reforma de Cluny se sitúa en el centro de la vida europea del siglo X. En la época de Otón III, los ideales de la reforma de los conventos y de la Iglesia se funden con el ideal de la *renovatio Imperii*[18]. Y el monaquismo tuvo una gran importancia para la difusión de estos ideales. Los monjes fueron los representantes más importantes de la Reforma gregoriana. Humberto de Silva Candida, monje de Moyenmoutier, Juan Gualberto, monje de Vallombrosa, Pedro Damián, monje de Fonte Avellana, el monje Hildebrando, luego papa con el nombre de Gregorio VII, siguieron a San Nilo, San Romualdo, Odón de Cluny, Ratiero de Verona. El monaquismo ejerció también notables influencias sobre las clases más humildes, como lo ha demostrado el señor Manselli en su libro sobre el monje Enrico y los *enriciani*[19]. En los siglos X y XI, los monjes participan activamente en la vida de los burgos y de las ciudades. Salen de los conventos, predican a las multitudes, se hacen promotores de la *paz* y de la *tregua de Dios* y mantienen estrechas relaciones con el mundo laico interesado en la reforma de la Iglesia. Con frecuencia, en el siglo XI, son monjes y reformadores eclesiásticos los que conducen al pueblo en sus rebeliones contra los obispos simoníacos y concubinarios.

Así se constituye una corriente religiosa popular revolucionaria que, sin inspirarse en doctrinas teológicas particulares, se desarrollará en el sentido de la herejía a causa de las luchas entabladas contra los sacerdotes indignos, primeramente en favor del partido reformador de la Iglesia, y luego contra la misma jerarquía de la Iglesia romana.

Esa gran corriente del movimiento popular y religioso del siglo XI es la corriente que podemos llamar *patarina*. Se desarrollará considerablemente, sobre todo en el siglo XII, y proporcionará sus caracteres particulares a muchas herejías de ese siglo.

Las herejías del siglo XI tienen un carácter evidentemente evangélico. Al multiplicarse a finales del siglo XII, los herejes constituyeron en efecto un ejército único que se lanzó al asalto de la Iglesia romana. Por otro lado, patarinos, arnaldistas, valdenses y cátaros habían sido confundidos por la Iglesia en una misma condena. Pero de los patarinos y de los arnaldistas no quedaba más que el nombre: la sustancia había pasado al evangelismo de los valdenses. Y valdenses y cátaros son los representantes más cualificados de la herejía de la Edad Media tras dos siglos de vida. Contra ellos, Inocencio III desencadenó la despiadada cruzada de Simón de Montfort que devastó las dulces regiones de la Provenza y del Languedoc.

En la misma época, del seno de la cristiandad surgían nuevas fuerzas religiosas, que, dentro de la obediencia a la Iglesia, realizarían una gran parte de las reivindica-

[18] Véase R. Morghen, «Ottone III e l'ideale della 'Renovatio Ecclesiae»; en *Medioevo cristiano*, ob. cit., 3ᵉ ed., 1962, pp. 84 ss.

[19] R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XI*, Roma, 1953, pp. 1-23, 45-67.

ciones morales de los herejes. De la imitación de Cristo, San Francisco hizo la base de su regla y del ideal de la pobreza evangélica dio el más sublime de los testimonios. Y, a principios del siglo XIII, con el joaquinismo[20] renacería la espera escatológica que constituía la sustancia más profunda de la tradición cristiana.

El joaquinismo se mezcló también con el movimiento franciscano. Pero a finales de la Edad Media —a mediados del siglo XIV— el catarismo y el joaquinismo casi habían desaparecido. Unicamente la religión franciscana, enriquecida en su laboriosa transformación interior durante las luchas espirituales del siglo XIII por los elementos más vitales de la tradición religiosa popular y laica, sería la vía a través de la cual la Edad Media cristiana aportaría su herencia a la nueva civilización del Renacimiento.

---

[20] Para la relación entre joaquinismo y tradición escatológica, *cf.* R. Manselli, *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi,* Roma, 1955.

J. LE GOFF.— Quisiera sencillamente dar las gracias al profesor Morghen por habernos dicho que hubo en un cierto momento, más o menos en el año 1000, unos nuevos pueblos, una nueva religiosidad, que se prolongarán luego de alguna manera durante un milenio. Esta afirmación fundamental da una nueva dimensión a nuestro coloquio, cuya orientación legitima en cierto modo.

E. DELARUELLE.— En la Edad Media, se consideraba al niño como a un pequeño adulto y no se distinguía entre la psicología del culto y del analfabeto. Los importantes trabajos de los señores Grundmann y Morghen nos han enseñado que entre los analfabetos había unos reflejos, un comportamiento, unos complejos, en definitiva, una estructura mental propia. Así han llegado a definir la expresión al principio vaga pero muy fecunda de «movimiento popular». Ahora se trata de comprobarla en el estudio, por ejemplo, de la paz de Dios o de las *jacqueries*, y en la historia moderna o contemporánea en la historia de la guerra de Vendea, o de la resistencia de las Marcas o de la Romaña a los ejércitos de Napoleón.

A. BORST.— El señor Morghen tiene razón al destruir la vieja quimera del neomaniqueísmo medieval. Los teólogos católicos enfocaron las nuevas herejías con sus antiguos esquemas. Pero, desde un punto de vista científico, esas herejías no son maniqueas. Podemos aclarar o al menos precisar las relaciones entre las herejías del siglo XII y los bogomilos de aquella época. Vemos entonces que la Iglesia bizantina trató a los bogomilos como sucesores de los maniqueos. Ocurrió lo mismo con los paulicianos. En cuanto a la relación todavía discutida entre paulicianos y bogomilos, no ha sido dilucidada. Por lo demás, en los Balcanes, ya en el siglo X los bogomilos mantienen relaciones con la herejía dualista y el movimiento evangélico, que encontrará una parcial prolongación en las herejías de principios del siglo XI. No por ello pretendo sostener las tesis de que la herejía de principios del siglo XI fue obra de bogomilos. Así pues, se enfrentan dos tesis: la de la espontaneidad, la originalidad de los herejes que ven en la Biblia la confirmación de sus creencias, y la de la difusión por intermediarios, como por ejemplo los comerciantes, de creencias no formuladas por escrito, no elaboradas teológicamente, dogmáticamente. Las dos tesis no me parecen inconciliables.

D. OBOLENSKY.— ¿Qué es el dualismo mitigado? El señor Morghen ha planteado esta cuestión. Quisiera intentar responder. En contradicción teórica absoluta con la visión cristiana, el dualista, tanto absoluto como mitigado, se basa en la idea de que el mundo físico ha sido creado por un principio malo y, por consiguiente, comparte la naturaleza mala de este principio. De ello se desprende, y esto me parece absolutamente esencial en el estudio de la herejía en Europa, una moral dualista que, por odio a la materia, prohíbe tanto el matrimonio como el consumo de carne y vino. Ahora bien, para las gentes de la Edad Media, y en todo caso para los ortodoxos, estas prohibiciones no pueden deducirse de la lectura del Evangelio. Para los ortodoxos, la materia puede ser empleada en un sentido sacramental y sacrificial, para los dualistas la noción de sacrificio y la noción de sacramento son absolutamente contrarias. Es importante subrayar esta diferencia esencial entre las dos doctrinas.

C. THOUZELLIER.— A pesar de la ausencia de fuentes directas, quisiera señalar que poseemos fuentes valdenses de finales del siglo XII, y que a través de esas fuentes captamos el pensamiento «cátaro». Utilizo deliberadamente la palabra «catáro» ya expresada en esa época. Por lo demás, estoy de acuerdo con los señores Borst y Obolensky en el hecho de que esas «novedades» fueron enfocadas por los teólogos con ideas antiguas. Las llaman a la vez «nuevas» y «antiguas», y a principios del siglo XIII Alain de Lille no sabe cómo definirlas. Las observaciones acerca de Mani y el nombre de Mani indicado por Ademar son correctas, pero Ademar añadió las fórmulas «imposición de manos» y «Espíritu Santo». Lo mismo sucede con la apelación de «maniqueo», por ello hablaba yo de «resurgimiento» para ese período del siglo

XI. Si el odio de los dualistas hacia la materia es desconocido en el Evangelio, en el tratado cátaro, recientemente editado, de principios del siglo XIII, los cátaros expresan el odio a la materia a través del Evangelio.

R. MANDROU.— Con el estudio de los movimientos populares en la época moderna nos encontramos ante un problema muy difícil, el de la degradación de una doctrina elaborada en el silencio de un gabinete o de un claustro y propagada en medios populares. A través de la literatura de los buhoneros intento ver cómo se produce en los siglos XVII y XVIII esta degradación en la mentalidad de los lectores populares. El estudio de las misiones interiores en Francia (y particularmente en Bretaña) durante la segunda mitad del siglo XVII permite observar que la Iglesia tiene en cuenta esas diferencias de mentalidad: para los cultos se prevén sesiones de comentarios de textos escogidos, para el público analfabeto, el comentario de pinturas sobre papel engrasado y la presentación de imágenes burdamente dibujadas. En todo caso, es muy importante ver cómo aparece hacia el año 1000 (como en el Bajo Imperio) una nueva religiosidad, que no sería obra de una pequeña minoría, sino del conjunto de los occidentales. Esto se explica, empleando un término de Lucien Tebore, por un *clima* intelectual y social nuevo, que a su vez se explica tanto por el conjunto de los fenómenos —económicos, demográficos, etc.— de la época como la movilidad social, tanto por las mezclas como por los elementos de tipo intelectual.

G. LEFF.— Desde el principio hasta nuestros días, en líneas generales podemos seguir dos corrientes: la corriente oficial y ortodoxa y la corriente popular y no oficial. A partir del comienzo del siglo XI, ese movimiento popular tiende a convertirse en un movimiento herético. Cuanto más se desarrolla la Edad Media, más se desarrolla también el riesgo de herejía, tanto al nivel de los movimientos populares como al de las ideas manipuladas por las sectas. Con la herejía tenemos el contexto de un movimiento total, lo que el señor Le Goff ha llamado la «toma de conciencia».

M. TAUBES.— En primer lugar, quiero subrayar la existencia en el seno del cristianismo de un dualismo antropológico constante que puede, no obstante, volverse cosmológico o teológico (les remito a las metáforas de San Pablo, hablando del «Dios de ese escudo»). Existe un maniqueísmo cristiano que nada debe a Oriente. Lenz y Waldschmidt han mostrado que el maniqueísmo se sentía cristiano. Por ello, no conviene llevar la oposición demasiado lejos. Sin embargo, la cuestión sigue siendo saber qué fue de los maniqueos, porque no desaparecieron de golpe de la superficie de la tierra. Mi segundo punto se refiere a la escatología. Albert Schweitzer y Martin Werner nos han enseñado que en el seno de la Iglesia se produce un proceso que yo llamaría la «amnesia de la escatología». A este respecto, quiero recordar el libro de Martin Werner *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* todavía válido en mi opinión, a pesar de las críticas de los teólogos, que me permite plantear una última cuestión: ¿podían los movimientos populares realmente reconocer la escatología del Nuevo Testamento bajo las interpretaciones oficiales de Agustín y Orígenes, o el retorno a la vida evangélica suponía realmente algo nuevo?

E. DELARUELLE.— La palabra «evangelismo» resulta del todo equívoca. ¿De qué evangelismo se habla? En algunos casos se habla de toda la Sagrada Escritura para oponer el evangelismo a la salvación por las obras o a la escolástica, en otros se hace alusión a un Evangelio determinado. Pero no olvidemos que la oposición entre la carne y el espíritu no se encuentra expresamente en el Evangelio, sino en San Pablo. No olvidemos tampoco que entre los evangelios está el evangelio de San Juan, que tiene un carácter doctrinal dogmático completamente inaccesible a los movimientos populares. Por ello sería deseable precisar, en el futuro, como ha hecho nuestro colega Miccoli en su hermosísimo estudio sobre el sentimiento religioso en la pataria, los versículos que pudieron ser utilizados en los movimientos populares.

R. MORGHEN.— Estoy de acuerdo con el señor Le Goff en ese contenido más concreto que debe darse a las ideas de Volpe: nuevo pueblo, nueva experiencia religiosa. Estoy de acuerdo con esa «toma de conciencia» de las clases nuevas que, con un espíritu nuevo, interpretan los temas de la tradición. Y también doy las gracias a mi querido amigo Violante por haber precisado la composición de la sociedad medieval en el siglo XI. Pero los lazos con los movimientos religiosos no son aún evidentes.

Si he hablado del bogomilismo ha sido en particular para señalar que las observaciones del padre Dondaine sobre la carta del sacerdote Cosme, publicada por Vaillant y Puech, no justifican en absoluto un origen maniqueo: hay en ella una polémica contra la Iglesia desde el punto de vista moral, pero nada que justifique la adhesión al dualismo. El profesor Obolensky ha hablado de un principio malo que ha creado el mundo: en nuestras fuentes, ese Dios no es más que el Dios del Antiguo Testamento. La pregunta «¿cómo un Dios bueno puede haber creado todas las cosas malas?» no compete a una exposición doctrinal sino al simple sentido común. El dualismo que encontramos en nuestras fuentes no tienen vínculos teológicos: las ideas de los heresiarcas se han deformado, se han convertido en un espíritu común que marca la tónica de una época. No se habla más que de hechos morales, es un dualismo puramente antropológico que recoge las oposiciones del Evangelio entre Mammón y Dios, las obras del mundo y las obras espirituales. Entre los herejes medievales encontramos el *villicus iniquitatis*. Ahora bien, ninguna experiencia religiosa es posible sin ese dualismo moral, incluso mitigado: un inquisidor habría quemado por maniqueo *Sous le soleil de Satan* de Bernanos.

Se ha hablado del odio a la familia: ahora bien, los herejes sólo condenan el acto carnal del matrimonio; esa condena tiene orígenes en el Evangelio, que aconseja la continencia. Todo el ascetismo medieval es polémico contra la mujer y ese acto carnal. Recuerden ustedes a Odón de Cluny. Toda la experiencia cristiana conoce el horror al acto carnal, como pecado.

Hay que distinguir entre herejías teológicas y herejías populares, es decir, entre doctrinas por una parte, y por otra estados de ánimo que florecen de nuevo en el surco de una tradición antigua.

Por último, a propósito de lo que ha dicho el profesor Mandrou, hay que tener cuidado con los vehículos de esas actitudes morales y escatológicas; en su origen está la predicación itinerante, concebida por los herejes como un deber absoluto del cristiano según el *ite et predicate omnibus gentibus Evangelium*. E incluso la predicación sacerdotal, las homilías de la misa han podido transmitir esta tradición evangélica.

La iconografía, el estudio de las mentalidades colectivas, siguiendo el ejemplo de nuestro querido colega Dupront, particularmente sensibles en el caso de las mentalidades religiosas, son para mí los nuevos caminos que deberá tomar el historiador de las herejías medievales a fin de alcanzar esta «toma de conciencia histórica» que deseamos con todas nuestras fuerzas.

EREMITISMO Y HEREJIA EN LA EDAD MEDIA

DOM J. BECQUET

La Antigüedad cristiana legó al Occidente medieval, como estado de perfección accesible a todos, la vida monástica llevada en común (cenobitismo) o aisladamente (anacoretismo); algunos clérigos adoptaron costumbres monásticas para llevar una vida más ordenada (vida canonical o canónica)[1].

La legislación carolingia solamente distingue dos formas de vida religiosa: la vida monástica, es decir el cenobitismo según la regla atribuida a San Benito, y la vida canonical, según costumbres más flexibles. La vida solitaria, llamada en lo sucesivo eremítica, sigue gozando, sin embargo, de la superioridad de principio que le reconoce la regla benedictina, superioridad acompañada, es cierto, de fuertes reservas prácticas que principalmente se encuentran en Juan Casiano, el autor más leído, junto con San Gregorio Magno, en los claustros medievales. El monje experimentado en la vida común puede llevar la vida solitaria: así, se pueden encontrar ermitas en los alrededores de los monasterios benedictinos desde los siglos VIII al XVIII, a veces bajo la forma mitigada de la reclusión, especialmente indicada para las mujeres.

Este normal escalafón —cenobitismo que desemboca eventualmente sobre el eremitismo— es admitido todavía en el siglo XII por hombres de mentalidades tan diversas como Pedro el Venerable, Yves de Chartres o Esteban de Tournai. Existe una tensión dialéctica en el mundo claustral entre las ventajas y los inconvenientes de los dos tipos de vida, y es relativamente fácil sostener que las dificultades materiales de la soledad son motivo de progreso espiritual, o que la seguridad moral de la vida común no puede existir sin seguridad material. Por ello, el sociólogo se cuidará de ver en todas las disputas de monjes comienzos de herejías: deberá recordar que, en la cristiandad medieval, el ermitaño es un puro entre los puros que son los monjes, y que esto expone a muchos conformismos.

En realidad, las estructuras religiosas del Occidente latino evolucionarán hacia una progresiva eliminación del eremitismo. A finales del siglo XII, cartujos y camaldulenses se habían vuelto semi-cenobitas, y los monjes de Grandmont cenobitas del todo. En el siglo XIII, los ermitaños de San Agustín y del Monte Carmelo son rápidamente asimilados a los predicadores y menores; entre éstos, pronto el desierto se hace sospechoso de servir de maquis a los espirituales recalcitrantes o de coartada a los *dilettanti*[2]. En una sociedad organizada cada vez más en firme se produce una depreciación del ermitaño: para Herrade de Landsberg (segunda mitad del siglo XII) todavía está en lo alto de la escala de los estados de perfección, pero es el trigésimoctavo de los cuarenta comparsas de una danza macabra en el siglo XV.

El ermitaño medieval parece estar en buenas condiciones para desempeñar el papel, si no de heresiarca, al menos de propagandista de la herejía:

---

[1] Artículos «Ermites» y «Erémites» por Dom Doyère en *Dictionnaire de Droit canonique*, t. V, 1953, pp. 412-429 y *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, 1960, pp. 936-982. Es conveniente añadir la reciente *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II: *Le Moyen Age*, París, 1961, por Dom J. Leclerq y Dom F. Vandenbroucke, debido al interés que esta obra concede a los movimientos heterodoxos.

[2] P. René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, París, 1909.

— puede no ser más que laico, y por consiguiente menos al tanto de la doctrina;
— es independiente, puesto que si hace un voto, es un voto personal;
— tiene movilidad, lo que facilita el intercambio de ideas;
— es accesible a todos: el tema literario del ermitaño al que se va a consultar se ve totalmente confirmado por la literatura eclesiástica;
— es pobre, incluso miserable, lo que puede hacer de él el prototipo de un evangelismo hostil a las seguridades materiales.

De hecho, un estudio necesariamente rápido de los principios ermitaños medievales no provoca particular sospecha en cuanto a su ortodoxia. El primero y el último de los estilitas de Occidente, Valfredo, desciende de su columna ya en el siglo VI por invitación de los obispos. En el siglo XI el ermitaño del islote de Tombelaine, en la bahía del monte Saint-Michel, mantiene correspondencia con San Anselmo. En el siglo XIV la reclusa Juliana de Norwich, una inglesa extática, se declara enteramente sometida al juicio de la Iglesia y apenas se le puede reprochar una expresión audaz. Otro ermitaño inglés contemporáneo, Ricardo Rolle, resulta más inquietante a causa de su deliberada despreocupación hacia la dirección espiritual, pero su exclusivismo contemplativo y su repugnancia por las abstracciones son moneda corriente en la tradición propiamente monástica. Otro contemporáneo, el ermitaño de Groenendael Ruysbroeck, es en cualquier caso más ortodoxo que el maestro Eckhart. A finales de la Edad Media, Nicolás de Flue pondrá en guardia a sus visitantes contra las novedades doctrinales, y un humanista ermitaño como Giustiniani tiene una doctrina monástica muy tradicional.

Además, se observa que los escritores que dan consejos a los ermitaños apenas se preocupan de su ortodoxia; si les recomiendan la lectura, piensan sobre todo en fijar su mente, que corre el riesgo de divagar. Por otra parte, hace poco se ha visto en la ermita del *Conte del Graal* de Cristián de Troyes una especie de antítesis ortodoxa del castillo mágico en el que se desarrolla una extraña liturgia evocadora de ritos heterodoxos[3].

Sin embargo, hay un problema planteado desde hace mucho tiempo. ¿Acaso no deploraba un clérigo del siglo XII que nuevos conversos, partidos a la ligera a lugares salvajes para hacer penitencia, volviesen a veces al mundo para caer en una mendicidad perjudicial a la «fe católica»? Para nuestro autor, esta fe católica parece identificarse con el orden social[4]. Procuraremos encontrar algunos casos representantivos en ese siglo XII que es el más central de los siglos medievales; los documentos hablan todavía de muchos ermitaños en estado libre, y los caminos de sus bosques conducen a veces a las «encrucijadas de la vida evangélica»[5]. En el oeste de Francia, toda una gama de situaciones individuales permite entrever cómo las exigencias de la profesión eremítica pueden dar pábulo a esta crítica de la sociedad religiosa que es la naciente herejía.

Esteban de Muret[6] fue directamente al desierto lemosín cuando tenía unos treinta

---

[3] Leonardo Olscky, «Il castillo del Re Pescatore e i suoi misteri nel "Conte de Graal" di Chrestien de Troyes», en *Atti dell' Academia dei Lincei*, CCCLVIII, serie VIII, t. X, 3, 1961, pp. 101-159.

[4] E. du Méril, *Poésies inédites du Moyen Age...*, París, 1854, p. 321; se trata de dos poesías copiadas por una misma mano en el siglo XII en un manuscrito Anchin, la segunda de las cuales tiene por autor a un canónigo no regular (ms. Douai 751).

[5] M. D. Chenu, «Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (12e siècle)», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XLIX, 1954, pp. 59-89.

[6] J. Becquet, artículo «Etienne de Muret» en *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, 1961, pp. 1504-1514.

años, estimulado por el ejemplo de ermitaños de Italia del sur: es el ermitaño clásico, salvo la probación inicial un poco rápida. La primera generación de sus discípulos recopiló sus pensamientos después de su muerte (1124): de hecho, en ellos se encuentra la doctrina y hasta las expresiones de San Gregorio Magno, dispensadas a los numerosos visitantes del ermitaño-diácono. Este recomendaba incluso pagar el diezmo y no criticar a los clérigos puesto que —decía— si los clérigos pecan contra la Escritura, cada uno puede pecar también contra la «escritura del corazón». No obstante, la pobreza del desierto es considerada la única manera de practicar el desinterés total del Evangelio; trabajo y mendicidad se oponen a las posesiones de los monjes cuya regla no es más que una adaptación de un Evangelio con frecuencia utilizado en la recopilación de los pensamientos.

Los discípulos de Esteban de Muret, retirados a Grandmont, fracasarán en su intento de extrapolar la pobreza eremítica a una vida cenobítica en modelo reducido llevada en el bosque. Pero no se les puede reprochar nada heterodoxo: ¡no habría dejado de hacerlo alguien en la época de sus discordias intestinas entre clérigos y conversos! Unos herejes vecinos, los «apostólicos» de Périgueux, son conocidos por un documento desgraciadamente caricaturesco[7]; algunas características de ese documento contradicen formalmente la doctrina y las costumbres de Grandmont.

Hacia 1100, un tal Rainaldo[8] abandonaba el claustro para hacerse ermitaño a pesar de los consejos de Yves de Chartres, que le recomendaba practicar el Evangelio mediante los renunciamientos de la vida común y de la obediencia. Rainaldo el Ermitaño escribió un panfleto contra sus antiguos hermanos. Para él, no hay huella alguna de perfección evangélica en los monasterios cuyos religiosos pleitean con otros cristianos por intereses materiales; actuando así, esos religiosos desprecian el «cuerpo de Cristo» y sus mandamientos, luego son el juguete del espíritu maligno, luego se alejan de Dios, luego son infieles. Aunque en tono diferente, el panfleto de Rainaldo presenta los mismos argumentos que los pensamientos de Esteban de Muret en favor del desierto: el recogimiento, y fundamentalmente el hecho de desvincularse de una vida claustral cuyas ventajas materiales son incompatibles con el desinterés y la caridad evangélica. Aunque aquí, prácticamente se excomulga a los que viven en los claustros.

Yves de Chartres se encontró también ante un caso más importante, el de los predicadores de tipo eremítico[9].

Los más representativos de éstos fueron de hecho clérigos instruidos que ocuparon cargos elevados y se retiraron momentáneamente al desierto después de dificultades y fracasos. Su «líder», Roberto de Arbrissel, fue una especie de vicario episcopal en Rennes; Bernardo de Abbeville fue un abad dimisionario; Vital de Mortain fue capellán de un príncipe mal casado; Giraldo de Sales pasó de la vida canónica a la vida eremítica, pero por sugerencia de Roberto de Arbrissel. También estamos mal informados acerca de la autenticidad eremítica de ciertos predicadores de cruzadas como Pedro el Ermitaño o el monje Raúl. Hemos de añadir que el obispo Marbode, al amonestar a Roberto de Arbrissel, le considera un peregrino *(peregrinus)* y no tiene nada que reprocharle desde el punto de vista doctrinal[10].

---

[7] Carta del monje Heriberto en Migne, *P.L.*, t. CLXXXI, col. 1721-1722.

[8] Dom G. Morin, «Rainaud l'ermite et Yves de Chartres...», en *Revue bénédictine*, t. XL, 1928, pp. 99-115.

[9] J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger krankreichs*, 2 vols., Leipzig, 1903 y 1906; carta de Yves de Chartres en Migne, *P. L.*, t. CLXII, col. 198-202.

[10] Carta de Marbode editada por J. von Walter, ob. cit., Véase E. R. Labande, «Recherches sur les

No conviene, pues, precipitarse en descubrir en el oeste de Francia, a principios del siglo XII, una efervescencia espontáneamente reformadora y fácilmente heterodoxa en los «medios eremíticos», y menos aún relacionar con esos medios, como se ha hecho[11], a un Eón de la Estrella que en esa época opera en el bosque de Brocelianda, puesto que se trata de un simple iluminado cuyos partidarios atacan indistintamente a monasterios y ermitas.

Existen además falsos ermitaños que recorren las aglomeraciones con los ropajes del desierto[12].

Precisamente Yves de Chartres acusa a esos falsos ermitaños de propagar entre el pueblo concepciones que recuerdan a las de Roberto de Arbrissel. El obispo canonista siente tan pocos remordimientos en excluir de la Iglesia a esos agitadores como escrúpulos Rainaldo en relegar a sus antiguos hermanos a las tinieblas exteriores de la infidelidad. Primeramente, predicadores que se hacen mantener por sus oyentes son peores que los mercaderes del Templo a los que Cristo arrojó de la «sociedad católica». Además, esas gentes desconocen la diversidad de los miembros en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia: «Destruyen con todo su poder la unidad de conjunto del cuerpo de Cristo al tratar de que la Iglesia de Dios se componga únicamente de algunos solitarios.»

Se vislumbra, pues, al pasar de Esteban de Muret a Rainaldo el Ermitaño e Yves de Chartres, una situación bastante frecuente al principio de las herejías: una legítima preferencia puede desembocar en un exclusivismo que lleva a los protagonistas a constatar que el adversario se ha autoexcluido de la Iglesia. Ciertamente, estamos en un período de reforma, de tensión religiosa, y la acusación de herejía es más rápidamente lanzada que cuidadosamente argumentada[13].

Los acontecimientos darían la razón a Yves de Chartres, ya que los ermitaños del siglo XII dieron origen a nuevos monasterios que duplicarían los antiguos; Rainaldo el Ermitaño no dio ningún otro motivo para hablar de él. Ello no obsta para que algunos antiguos ermitaños o seudoermitaños se aprovecharan del crédito dado a su hábito por la opinión pública para divulgar en las ciudades los lemas del momento: vida apostólica, cruzada escatológica, crítica de la fortuna clerical o monástica...

Por consiguiente, lo de querer reducir la vida religiosa a la vida anacorética en la Francia occidental del siglo XII fue una herejía frustrada. Diversos indicios hacen pensar que fue una herejía erudita, o semierudita, en la que la lectura de las *Vidas de los Padres* y de Casiano desempeñó un gran papel[14]. Comparémosla con una herejía erudita por excelencia, el jansenismo: ¿no quiso el concilio de Pistoia, a finales del período que interesa a este coloquio, reducir a todos los religiosos a la regla de San Benito porque era la más antigua de todas?

---

pélerins dans l'Europe des 11ᵉ et 13ᵉ siècles» en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. I, 1958, pp. 159-169, 339-347.

[11] P. Alphandéry y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades*, París, 1954, p. 172.

[12] Dom J. Leclerq, «Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites» en *Revue bénédictine*, t. LVIII, 1958, pp. 52-86. Los reproches doctrinales son tan incoherentes aquí como en la carta de Marbode de Rennes.

[13] Id., «Saint Pierre Damien ermite et homme de l'Eglise», *Uomini et Dotrine*, 8, Roma, 1960, pp. 222-224.

[14] La *Settimana di Studi* celebrada en la universidad católica de Milán del 30 de agosto al 5 de septiembre de 1962 sobre el tema «El eremitismo en Occidente en los siglos XI y XII» precisó en cierto modo este papel. Las *Atti* forman el t. IV, 1965, de las *Miscell. del Centro di Studi Medioevali (Publ. dell' Univ. Catt. del Sacro Cuore Contrib. Ser. terza, Varia 4)*.

J. LE GOFF.— Al igual que Dom Becquet, creo que el eremitismo es un hecho continuo en el cristianismo, aunque perdiera importancia en la Edad Moderna, y por otra parte, en el período estudiado por Dom Becquet no hay duda de que el eremitismo se mantuvo dentro de la ortodoxia. Aprovecho esto para insistir en el hecho de que ante todo es preciso que tomemos como herejes a los que fueron condenados como tales por la Iglesia, si no caemos en la confusión. Diré también, como creo que haría el padre Chenu, que el eremitismo siempre se mantuvo en una frontera de la cristiandad. Pero creo también que existe una coyuntura histórica del eremitismo y vemos que en esa continuidad eremítica hay momentos de expansión y de auge que, cronológicamente, corresponden más o menos a esa especie de vacío herético que ha sido señalado esta mañana por el profesor Violante. Y me pregunto si ese vacío herético no corresponde a un período en el que la ortodoxia supo atraer hacia ella a la mayoría de los inquietos. Me refiero a esos grandes movimientos que son por lo general la reforma gregoriana, reforma de la Iglesia, el movimiento de los canónigos regulares y, en tercer lugar, este movimiento del eremitismo; en cierto modo, vería de buen grado en el eremitismo uno de esos movimientos que corresponden a una domesticación de la herejía. Por otra parte, dentro de esta coyuntura del eremitismo en los siglos XI y XII, pueden discernirse esencialmente dos períodos. El primero es el del eremitismo del desierto que, como sabemos, es ante todo en Occidente el eremitismo del bosque, puesto que el desierto occidental es el bosque. Sin embargo, conviene recordar también que el eremitismo, y más especialmente en la época que nos interesa, es igualmente el rechazo de la urbanización como decía muy bien ayer el señor Geremek. Mas luego vemos que el ermitaño, que también es un inestable, como Dom Becquet ha recordado muy acertadamente, aprovechando su carácter itinerante, se convierte fácilmente, rápidamente, en ese predicador que ha señalado, en ese propagador de ideas lindando con la herejía. Después, mediante una especie de adaptación más o menos consciente a la evolución general de la economía y de la sociedad, lo encontramos en el medio urbano, como lo prueba el poema de Payen Bolotin contra los seudoermitaños a principios del siglo XII, recientemente publicado por Dom Jean Leclerc en la *Revue bénédictine*.

D. OBOLENSKY.— Quiero llamar la atención de ustedes sobre la presencia de ermitaños y de un cierto número de falsos ermitaños en Bulgaria en el siglo X. Es curioso y acaso revelador que la principal fuente que nos describe el extraordinario desarrollo del monaquismo en Bulgaria y muy especialmente en Macedonia sea la misma fuente que nos habla sobre todo de los bogomilos, quiero decir el padre Cosme, y me parece que no es casual que este tratado esté dirigido al mismo tiempo contra la herejía bogomila y contra las deformaciones del monaquismo contemporáneo. Cosme establece una relación muy nítida entre ambos. En la descripción de Cosme, la conducta de estos monjes se parece en muchos aspectos a la de los bogomilos; van a las casas, van en peregrinación, se agitan, pretenden —lo que, según Cosme, es una herejía— que nadie puede salvarse en el mundo con mujeres e hijos. En definitiva, ¿es casual que Macedonia, el centro más importante del eremitismo en el siglo X en los Balcanes, fuera también el lugar de origen del bogomilismo? Las peregrinaciones a Jerusalén y sobre todo a Roma de estos ermitaños que habían sufrido el contagio del dualismo ¿no fueron elementos de la transmisión de las doctrinas a Occidente en los siglos X y XI?

H.-C. PUECH.— En efecto, creo que existe una relación muy interesante entre el retrato que hace Cosme de los bogomilos, es decir lo que llamaremos los bogomilos, y esos monjes errantes o esos ermitaños y falsos ermitaños más o menos sospechosos. Por lo demás, no sin razón se ha comparado el rito cátaro del *consolamentum*, cuyo origen es misterioso, con la ceremonia muy sencilla de toma de hábito de los monjes basilios. Mas por otra parte tenemos un texto relativo a los bogomilos que muestra la postura crítica de los bogomilos hacia los ermitaños y en particular hacia los estilitas.

Dom J. BECQUET.—No veo gran cosa que añadir a lo que decía el señor Le Goff. No obstante, es posible que el incremento de los efectivos del desierto corresponda a un crecimiento demográfico.

DEVOCION POPULAR Y HEREJIA EN LA EDAD MEDIA

E. DELARUELLE

Hablar de «devociones populares» es evidentemente oponerlas a la devoción oficial, digamos a la liturgia, impuesta por una Iglesia jerárquica que usa de su autoridad, por ejemplo, para exigir la asistencia a la misa dominical o a la comunión pascual. Por eso mismo, la devoción popular se manifiesta como un inconformismo, una opción, del mismo modo que la herejía. Es lícito, pues, preguntarse si no hay otras afinidades entre estas dos opciones, si la devoción popular no es una herejía que se busca, y la herejía una devoción llegada a madurez.

Se puede ir más lejos: la devoción *popular*, por hipótesis también, es un fenómeno *de grupo*, a diferencia sin duda de la herejía en formación en el espíritu y la sensibilidad del heresiarca, aunque a semejanza de la herejía de la segunda generación, elección colectiva, a menudo anónima, de los que, conjuntamente, prefieren una cierta interpretación del cristianismo —sólo hablaremos de las devociones populares en el seno del cristianismo— a la tradición heredada. Esta preferencia por una devoción revela naturalmente una insatisfación, la necesidad de otros alimentos; tiene por consiguiente, más o menos conscientemente, un carácter crítico.

¿En nombre de qué se ejerce esta crítica? Los practicantes de la devoción popular ¿se sienten investidos de una misión, responsables en cierto modo de la institución eclesiástica a la que pertenecen (parroquia, cofradía, peregrinación, Iglesia universal)? El hereje es más o menos un profeta en la primera generación, un «puro» en la segunda: uno y otro son conscientes del deber de regenerar a su Iglesia mediante un rechazo, una secesión, un retorno a otras costumbres. Nuestro practicante ¿se siente igualmente inspirado, o se limita a utilizar una libertad normal, que la propia jerarquía le atribuye o le reconoce en una esfera que se le concede? Al asumir esta devoción popular ¿tiene la sensación de apartarse, de constituir un grupo de protesta, de dar una lección de autenticidad y de retorno a las fuentes? ¿O sencillamente de expresar a su manera —la de un grupo social, profesional, nacional original, que tiene sus legítimos gustos— una fe común a toda esta Iglesia de la que sigue considerándose miembro, una «mentalidad colectiva» que se especifica y se diversifica refractándose en psicologías más cerradas?

Sociedad cerrada o sociedad abierta: la devoción popular ¿constituye un fenómeno «sectario» o aspira a extenderse a toda la comunidad eclesiástica, si no a toda la humanidad? Si la herejía, en la segunda generación, es una Iglesia en competencia, que trabaja deliberadamente para suplantar a la Iglesia tradicional, de la que sale sólo para recusarla, reviste a menudo, en la tercera generación —o más tarde— el carácter de una secta que toma partido por una coexistencia agresiva, que se define oponiéndose más que proponiendo, que cultiva la intransigencia doctrinal y moral, que evoluciona hacia el integrismo, que ve un signo de elección hasta en su carácter minoritario: piénsese en la evolución del donatismo o del jansenismo. ¿En qué sentido madura, por su parte, la devoción popular? ¿Sigue siendo una libertad de opción o se convierte en una servidumbre hacia prácticas definidas como la única vía estrecha de la salvación?

Estos son los problemas que el cuestionario nos invita a abordar; la propuesta de comenzar nuestra encuesta hacia el siglo XI nos orienta y nos ayuda a precisar nuestra problemática. En efecto, el siglo XI marca un hito en la Edad Media: es el momento de la reforma gregoriana, que ante todo fue una reforma del clero y una rehabilitación del sacerdocio y proclamó pues, con más fuerza que en el pasado, el papel indispensable del sacerdote en la salvación e hizo de la Iglesia una sociedad propiamente «clerical», que incluso a veces se definirá por su clero, con exclusión, se podría decir, de sus otros miembros. La reforma gregoriana fue también una reforma autoritaria que reforzó la acción y los derechos del poder central en una Iglesia que aparece cada vez más como la «Iglesia romana». Al mismo tiempo, en el interior de esta Iglesia se produce una especie de tensión, entre la jerarquía, por una parte, y el pueblo fiel, por otra.

Porque en lo sucesivo, a partir del siglo XI, hay una «pueblo cristiano» que emerge lentamente y adquiere poco a poco conciencia de sí mismo. La expresión de pueblo cristiano es sin duda mucho más antigua; pero antes no correspondía más que a una comunidad local o no era más que un mito, no hacía más que recordar una mística inaccesible de hecho a la mayoría de los cristianos de esa época: mística del cuerpo de Cristo; mística de la caridad orgánica que hacía a esos cristianos miembros unos de otros a través de toda la *Catholica*, aunque sin posibilidad en su mayoría de realizar esta unidad ideal. En cambio, el siglo XI verá cómo los «movimientos populares» agitan a esas masas compactas, las relacionan unas con otras y contribuyen así a una toma de conciencia que en parte fue la de una Europa cristiana. Desde hace ya tiempo se han comparado esos movimientos populares y las herejías de esa época, pensando que se identificaban profundamente. El estudio de las devociones populares a partir de la misma época debería ayudarnos a aclarar este problema.

El segundo término cronológico es fácil de determinar: en relación con la Edad Media, el protestantismo es indudablemente una herejía de nuevo tipo. Por lo demás, parece sometido a un condicionamiento político y social muy diferente; por consiguiente hemos de detenernos en los alrededores de 1500.

RENOVACIÓN DE LAS DEVOCIONES POPULARES

Durante esos cuatro o cinco siglos, en el campo de las devociones populares se produjo una indudable renovación. Si se trata del culto a los santos y pese a las fidelidades locales, se constatan cambios del gusto: el siglo XI ve cómo se desarrolla la devoción a los apóstoles, unida al redescubrimiento de la *vita apostolica;* las grandes peregrinaciones conocen decadencias y recuperaciones de la popularidad, cuyo ritmo resulta más fácil de captar que sus causas profundas: en el siglo X predomina Roma, en el XI Jerusalén, en el XII Compostela. Aun cuando la devoción parece constante, un análisis más a fondo revela transformaciones a veces profundas del espíritu: pocas cosas comunes hay entre el fervor en cantar el *Trisagion* en la Alta Edad Media —¿fue por lo demás una devoción claramente popular?— y la confianza en el angel de la guarda en el siglo XV.

Estas renovaciones ¿pueden relacionarse con el movimiento de las herejías en las mismas épocas? Se necesitaría en cada caso un estudio a fondo para definir los entornos sociales y mentales de la devoción incipiente. Hay un caso, sin embargo, en el que es evidente esta conexión, el del utraquismo: devoción de carácter indudable-

mente popular y no erudito, espontánea y no impuesta por la autoridad eclesiástica, fue durante mucho tiempo el modo de expresión de los fieles de Hus, que no aceptan las condenas que el concilio de Constanza y el papa emiten contra él. Aquí, la connivencia de la devoción y de la herejía es evidente, alimentándose mutuamente.

Otras devociones fueron acusadas igualmente de ser heréticas; pero no hemos de olvidar que el término herejía es singularmente equívoco en esa época; sirve de pretexto a cualquier acusación, e incluso pura y simplemente de insulto. San Bernardino de Siena, que introduce una nueva devoción popular con el Santo Nombre de Jesús propuesto a la veneración de las multitudes, grabado sobre las casas y los edificios públicos, fue acusado de herejía; pero ni por asomo vemos que su iniciativa ponga en duda la doctrina tradicional: por el contrario, sus últimos historiadores insisten a porfía en su falta de originalidad en materia de teología. Lo mismo se podría decir de San Vicente Ferrer, cuyo origenismo, atacado por Nicolás Eymeric, maniático de la herejía, parece poco consistente.

En definitiva, parece difícil establecer una correspondencia constante entre herejías y devociones populares: una tabla de concordancia sistemática revelaría, pensamos, pocos puntos de contacto. Salvo, naturalmente, en el caso de que unos y otros acudan a un fondo común, a un terreno abonado que ahora hemos de definir.

RASGOS PERMANENTES DE LA DEVOCIÓN POPULAR EN LA EDAD MEDIA

Hasta ahora sólo hemos considerado las devociones y las herejías de carácter pasajero y contingente; detrás de estos «modos», como dice un díptico del sociólogo de Tarde, ¿no hubo fuerzas más estables, elementos constantes, una «costumbre»?

Para representar la religión popular de la Edad Media, hay que evitar aquí recurrir a definiciones demasiado generales y *a priori:* se ha dicho que al germánico le gusta la naturaleza y le repugnan las disciplinas de la oración. También hay que guardarse de la tentación de dibujar una evolución lineal, que vaya del fetichismo de los bárbaros del siglo V a un descubrimiento de la religión en espíritu y en verdad en el XV.

Durante toda la época que estudiamos, la piedad popular de la Edad Media se caracteriza por un cierto número de rasgos casi permanentes: religión que necesita signos y que, por consiguiente, es esencialmente exterior, que por ejemplo necesita *ver.* Religión que gusta de lo maravilloso, e incluso de lo fantástico, que está en perpetua espera del milagro, de tal modo que éste termina por parecer natural y pierde pues su trascendencia y su significado. Religión antropocéntrica, más preocupada por la salvación, cualquiera que sea la manera en que se conciba, que por la alabanza de Dios. Religión separada a menudo de la moral y reducida ya sea al culto, ya sea a las «buenas obras», y en uno y otro caso a observancias. Religión cristocéntrica también, sin perjuicio de pasar del Cristo vencedor de los tímpanos románicos al Cristo en la cruz del gótico patético, del Hijo de Dios en el esplendor de su gloria al hijo del hombre en las humillaciones de la pasión, de las epifanías de los misterios del siglo XII a las pasiones del XV.

Estos rasgos constantes ¿pueden relacionarse con las herejías de la época? Para ello, sería necesario que esas herejías fueran a su vez homogéneas desde el principio de nuestro período hasta el final. Se trata de un problema que no podemos abordar aquí, aunque tenga el carácter de cuestión previa e indispensable; problema de la continuidad de la herejía. ¿Hay en ella tradición o resurgimiento? Ciertos apologistas protestantes que trataban, según se decía, de crearse una prehistoria, sostuvieron una

filiación casi directa del catarismo al protestantismo; nos parece más conforme a la experiencia pensar en movimientos inconexos, pese, naturalmente, a la acción de algunos recuerdos. En esta segunda perspectiva, la herejía no puede vincularse orgánicamente a una devoción popular de una «duración» diferente. Una mentalidad popular, como aquélla de la que hablamos, que dura siglos, responde a una psicología profunda, expresa una fe estable y constante y no puede aparecer, por consiguiente, como el vertedero y el residuo de una herejía fallida, ni como el producto de una herejía que se busca. Desde el punto de vista sociológico y psicológico, sigue siendo evidente que la herejía no puede sino tener afinidades con la conciencia popular de una época, tal como la revela la devoción popular. Este gusto por lo maravilloso, característico de la piedad de las multitudes, se encuentra también en el elemento fantástico de la cosmogonía cátara. A menos que, en otros casos, la herejía indique una reacción contra las tendencias de la religión oficial y de la piedad común; el iluminismo de los begardos es una protesta contra la sujeción de la multitud a los ritos.

Sin embargo, existe un campo en el que la devoción popular encubre la herejía y en el que vemos como ésta se mantiene bajo esa máscara: es el campo de la superstición, testigo del paganismo antiguo al que da pábulo. Seguramente la palabra herejía no fue utilizada por los hombres de la Edad Media para definir esta fidelidad a las tradiciones ancestrales; pero sabemos que algunos de los viejos cultos anteriores al cristianismo sobrevivieron a la evangelización y permanecieron vivaces hasta finales de la Edad Media. Alimentan todo un mundo de sentimientos, de pensamientos, de comportamientos morales, profundamente ajenos a la fe católica. Ciertas devociones campesinas, por ejemplo con motivo de una peregrinación o del culto de un santo local, supersticiones como las que se relacionan con la visión de la hostia en la elevación de la misa, una especie de mitología cristiana que de cristiana sólo tiene el nombre de los personajes y el decorado, están repletas de una creencia más o menos consciente, continuamente dispuesta a despertarse.

DEVOCIONES POPULARES ESTABLECIDAS

Al lado de las devociones populares pasajeras que se han tratado en primer lugar, al lado de los elementos estables de la devoción que hemos recordado rápidamente, de los siglos X al XV hubo devociones características, organizadas como tales, dotadas de una indudable permanencia. Si el personaje de Cristo, como hemos visto, evolucionó durante esos cinco siglos, ello no obsta para que la religión de esa época fuera de una extraordinaria constancia en hacer de Cristo el personaje central de la Trinidad, en detrimento, diríase, del Padre y del Espíritu Santo; se apreciará tanto más cuanto se recuerde que la Antigüedad cristiana veneró al Padre y que en la Edad Media hubo pequeños grupos que se dirigieron principalmente al Espíritu Santo. Simétrica a esta devoción es la devoción a María, que evolucionó igualmente de la *Maestà* a la *Vesperbild*, aunque sin perder su importancia.

Ahora bien, en el caso de varias de estas devociones, no se puede hablar de herejías encubiertas o en vías de maduración. Las herejías sobre la encarnación son casi desconocidas en la Edad Media —el docetismo no es lo esencial del catarismo y acaso fue más herejía erudita de algunos doctos que herejía popular—; se puede decir lo mismo de la mariología: los errores que se denuncian en las escuelas son pecados de eruditos, no de gente sencilla. Esto significa que no se puede, en nuestra opinión,

relacionar demasiado deprisa estas devociones ampliamente populares con las herejías de la época.

PENITENCIA Y CLERICALISMO

Existe sin embargo una devoción popular constante en estos cinco siglos, que nos aclarará el problema que intentamos discernir; se trata de la devoción al «perdón», si podemos utilizar esta expresión a falta de otra. El hecho es que las multitudes de los siglos XI al XV tenían plena confianza en la bendición del sacerdote para la remisión de los pecados, bien se tratara de la absolución en el sentido sacramental de la palabra, bien se tratara de la absolución dada a los difuntos, de las indulgencias concedidas en ciertas condiciones, que rebajan la pena, de las peregrinaciones emprendidas para conseguir las «grandes indulgencias», de los jubileos romanos, de las *confessionnalia* que otorgan a ciertos fieles favores espirituales en el uso de la confesión.

Ahora bien, esta devoción bien afianzada por lo menos desde la época de las primeras cruzadas, fue emulada por otra en 1349. Esta fecha es la de las grandes procesiones de flagelantes. En particular en el norte de Francia, tuvieron un carácter muy claro de devoción popular, aunque desde el principio esta devoción pareció sospechosa. Se la acusó de comprometer la doctrina. En efecto, se decía que los flagelantes sustituían por una expiación voluntaria la «satisfacción» que únicamente la Iglesia jerárquica tenía derecho a imponer al pecador, que así se eximía del sacramento de la penitencia y colocaba su única confianza en lo relativo a la salvación en observancias exteriores sin conversión alguna. Ahí había pues una herejía en formación, a la que sólo las circunstancias impidieron desarrollarse: si Gerson recuerda los acontecimientos de 1349 para inquietarse por las penitencias que se practican en torno a San Vicente Ferrer, los *bianchi* no despertaron ninguna sospecha. Por consiguiente, los flagelantes de 1349 mantuvieron, por lo menos en ciertos grupos, la actitud de contestatarios más o menos conscientes, y organizados en sociedad contra una Iglesia esencialmente clerical.

Aquí llegamos a un punto decisivo. En la Edad Media, el cristianismo se convirtió cada vez más en un «clericalismo». La rehabilitación del sacerdocio por la reforma gregoriana y el crecimiento del poder pontifical, justificado por las necesidades de la lucha contra los abusos, de la guerra contra las potencias feudales y políticas, de la organización de la cristiandad, de la promoción de una nueva civilización cristiana, llevaron a presentar al sacerdote como indispensable para la salvación y a la jerarquía como investida no sólo del poder de gobierno para el bien común de la sociedad cristiana, sino del poder de santificación. El papa aparece cada vez más como pontífice universal, al tiempo que se convierte en el «ordinario universal» y ejerce su derecho de «reserva» en todos los dominios. En la pirámide de los *ordines*, el monje, que antiguamente estaba en cabeza, es a partir de ahora inferior al sacerdote, siempre que éste esté debidamente comisionado, haya recibido una misión y una autoridad. La Iglesia es cada vez más el lugar de los sacramentos.

HEREJÍA Y ANTICLERICALISMO

Ahora bien, las herejías de esta época tienen todas un carácter anticlerical, ya se trate de las primeras herejías del siglo XI, del catarismo, del begardismo, de Wyclef o de

Hus. Pero conviene analizar este anticlericalismo. Nos hallamos en el mundo popular, no en el de los clérigos; luego no puede tratarse de una crítica de carácter intelectual y teológico, sino más bien afectiva y apasionada, definida por una actitud de reivindicación, de agresividad, de «resentimiento».

Semejante mentalidad anticlerical no tenía por lo demás siempre el aspecto decidido de ruptura de la fe. Frecuentemente en la Edad Media, el anticlericalismo se mantuvo en una plano de simple malevolencia, sin poner en duda necesariamente el edificio doctrinal tradicional: desde hace veinte o treinta años, cuántas rehabilitaciones de personas consideradas durante mucho tiempo sospechosas, y en las que se advierte que fueron buenos cristianos, aunque tuvieran dificultades con sus sacerdotes: Abelardo, Siger de Brabante, Petrarca, Occam, Eckhart, Tauler, Valla, sin bajar hasta Erasmo y tal vez hasta Rabelais.

El inconformismo y el rechazo de la prerrogativa clerical pueden manifestarse de modo distinto a la elección («herejía») de una doctrina diferente de la oficialmente enseñada. Puede haber rechazo de la moral cristiana, por ejemplo en un Enrique de Lausana, que ponía en tela de juicio la moral tradicional del matrimonio; puede haber renuencia a participar en la liturgia de la comunidad: es el problema de los seguidores de Pascal. Puede haber rechazo del ideal ascético hasta entonces admitido, como en Valla que despreciaba la vida monástica... y hacía el panegírico de Santo Tomás de Aquino. Sin hablar de las medidas vejatorias impuestas al clérigo por el laico, como el barón del Languedoc, que no por ello se pasó siempre al albigenismo.

Aunque este anticlericalismo tuvo incidencias de carácter doctrinal en el pueblo, no se trata tanto de una elección determinada por una reflexión teológica o por la lectura de las Escrituras, que es lo que ocurre la mayoría de las veces con el heresiarca, como de un rechazo del dogma de los sacerdotes. La herejía es ante todo cisma, es decir rechazo de una sociedad; es liberación antes que compromiso.

Incluso aquí no siempre conviene hablar de herejía en el sentido estricto de la palabra. Acusar a la Iglesia de no estar a la altura de su tarea no era necesariamente cosa de contraventores de la verdadera fe. Todos los reformadores denunciaban por hipótesis, aunque fuese en términos menos violentos, una incapacidad y una infidelidad. Se inclinaban a ello tanto más cuanto que una filosofía de la historia, muy en boga entonces, situaba la edad de oro en el pasado; desde ese momento la Iglesia no puede sino degradarse, aun cuando este deterioro progresivo sea a veces interrumpido o retrasado por retornos a la *vita apostolica.* Basta con releer a Nicolás de Clamanges para ver a donde lleva este postulado, sobre todo si interviene la retórica, y las exigencias del sistema. Será necesaria una filosofía del desarrollo y, mientras tanto, una nueva lectura del *Apocalipsis,* e incluso una conversión al joaquinismo, para volverse hacia el porvenir y hacer justicia al presente. Sin embargo, en los círculos que se lamentaban de las innovaciones de la Iglesia de los tiempos escolásticos, la crítica trataba a veces de las costumbres, y por consiguiente de las devociones populares, más que de las doctrinas: el lolardismo, en cuanto movimiento popular, no se caracterizaba tanto por las tesis wiclefianas sobre la presencia real como por una crítica acerba de las peregrinaciones, de las indulgencias o del culto a las imágenes.

Sin embargo, semejantes críticas no solamente acostumbraban a poner en duda las enseñanzas de la Iglesia, sino que iban acompañadas de la negación de ciertas doctrinas, las que justificaban las devociones criticadas: *The lantern of light,* que menosprecia indulgencias y sufragios para los muertos, combate al mismo tiempo la doctrina de la comunión de los santos.

LA HEREJÍA COMO DEVOCIÓN

Era pues inevitable que el programa negativo de estas herejías se acompañara de un programa positivo: recusar la autoridad del sacerdote es querer establecer, de una forma u otra, contactos personales con Dios; alejarse de los sacramentos es hacer más hincapié en la fe; impugnar la autoridad de la Iglesia docente es apelar a las Escrituras como única fuente de la creencia. Los hijos de los rebeldes pueden tomar un día en serio lo que primeramente no había sido más que una máscara.

Si el recurso sistemático a las Sagradas Escrituras había sido a veces para algunos solamente un medio de jugar una mala pasada a los clérigos, si la invitación a una vida más interior le había parecido a una primera generación una crítica a las observancias predicadas por los sacerdotes, si el nombre de Cristo había sido lanzado como un desafío a los que se valían de Pedro, no por ello las Escrituras dejaron de ser redescubiertas, el cristianismo definido como una vida, Cristo proclamado único Señor. Así, la herejía puede cambiar de signo, el rechazo hacerse descubrimiento y consentimiento. Pudo haber, pues, en los movimientos populares un evangelismo sincero, que fuese algo más que una táctica, y una profunda devoción ajena a toda reivindicación.

Sin embargo, en última instancia, esta dialéctica podía desembocar en una superación de la propia herejía; una vez convertida en devoción, la herejía se vuelve también menos agresiva. La devoción utraquista desemboca en los *Compactata:* seguramente este documento tiene muchas más causas que las meras razones religiosas; pero ¿no es lícito pensar que un Rokycana era capaz de hacerse eco de las observaciones de Nicolás de Cusa sobre la eucaristía como sacramento de la unidad, de manera que la devoción utraquista llevara con todo su peso al retorno a la Iglesia? Por ello Wesley se dedicará más tarde a la lectura de los místicos católicos. La devoción popular, suscitada por la herejía, sustituye el rechazo por la elección y prefiere una comunión si no en la claridad por lo menos en la caridad, al inconformismo del cisma.

Al encuentro de estos herejes acuden también los practicantes de las devociones populares que han hecho de su cofradía o de su orden tercera una casa de libertad y acogida. El cuestionario de este coloquio nos invitaba a reflexionar sobre las herejías domesticadas. A este respecto, con frecuencia se da el ejemplo de Francisco de Asís, cuyo movimiento, de hecho, comienza como otros movimientos populares de esa época. La Iglesia de Inocencio III y de Gregorio IX es capaz, con su vitalidad, de reabsorber a los grupos marginales que se plantean interrogantes. Hasta finales de la Edad Media, se observará una especie de instinto en la Iglesia para dar satisfacción a las necesidades religiosas que podrían acabar en oposición, encuadrar a los vacilantes, privar a un cierto anticlericalismo de su virus herético.

¿Qué métodos fueron pues utilizados? Sin que jamás hubiera un plan concertado, se observa que las indulgencias permitieron al clero mantener en la docilidad a las multitudes de peregrinos que habrían podido constituir una masa tumultuosa pronta a la oposición; basta con leer a Chaucer para darse cuenta de lo que se incubaba a veces en algunos de esos peregrinos, y para comprender también el papel de los predicadores populares que, a finales del siglo XIV y en el XV, supieron reconquistar y reanimar a unos auditorios en un principio refractarios. Las devociones entonces propuestas alimentaban la imaginación y la sensibilidad de estas multitudes y calmaban su hambre de reformas. Convendría recordar también el teatro religioso que, al eliminar poco a poco los apócrifos, descartó también los riesgos de un

pensamiento demasiado libre, volviendo a las viejas supersticiones, prefiriendo lo maravilloso a lo sobrenatural, horrorizándose de la llegada del anticristo y reduciendo el cristianismo a una espera de la parusía, saciando así en los judíos, el viejo «antisemitismo cristiano». Las cofradías deben de ser mencionadas particularmente: herederas de las antiguas *conjurationes* siempre sospechosas de conspiración, cuyas *potationes* se inspiran en una moral y una mística pagana, fueron, a finales de la Edad Media, los lugares más tradicionales de la devoción popular y guardaron al pueblo cristiano de cualquier otra herejía, hasta la Reforma protestante, a la que por lo demás no habían hecho nada por prevenir.

I. S. REVAH.— Estoy un tanto sorprendido por el pasaje de la exposición del canónigo Delaruelle en el que se ve a Erasmo acceder a la dignidad de teólogo católico, lo que seguramente le agradará en su tumba, pero no hay que olvidar que el conjunto de la obra de Erasmo, comprendidos los prefacios y las introducciones, fue incluido en el índice por el papa Pablo IV. Fue así como en la península Ibérica, que había conocido un extraordinario desarrollo del erasmismo popular, hubo primeramente un inquisidor erasmista, sustituido luego por inquisidores antierasmistas. En cuanto a la idea de que Erasmo haya podido desempeñar un papel en la constitución de la teología positiva y de la idea del desarrollo en el magisterio de la Iglesia, no es así como se ve en general el erasmismo.

L. KOLAKOWSKI.— Sé muy bien que Erasmo es un gran teólogo. Pero usted sabe también que en el método de la teología verdadera dice expresamente esto: «Es buen teólogo el que vive bien». Ahora bien, ¿qué es esto sino la reducción de la teología a la práctica moral? Por otra parte, tras los estudios de Bataillon sabemos que los erasmistas españoles eran gentes que se inspiraban tanto en Erasmo como en una tradición mística más bien ajena a Erasmo.

G. DUBY.— Quisiera simplemente plantear una cuestión marginal, una cuestión de método. ¿Habrá que pensar que la devoción popular pasó de una devoción a la grandeza de Dios a una devoción al hombre de dolor o que el arte sagrado acogió progresivamente temas populares hasta entonces inexpresados o condenados? ¿No nos hallaremos más bien frente al fenómeno muy importante de la vulgarización, es decir el fenómeno del afloramiento de los modos de pensamiento vulgares y de las creencias vulgares? Y, volviendo a nuestro tema, que es el de las herejías, ¿no puede admitirse también como hipótesis de investigación que el florecimiento de ciertas sectas heréticas es un aspecto de este acceso de los medios populares a la cultura, es decir a la vida religiosa consciente?

J. SÉGUY.— Plantearé una pregunta: ¿no hay en la devoción popular de la Edad Media tendencias generales que se encuentran igualmente en las mismas épocas en las sectas? Pienso por ejemplo en una concepción de la imitación de Cristo que me parece tener su contrapartida en una concepción de la Iglesia como imitación de la vida apostólica.

E. POULAT.— Al lado de las herejías trinitarias, de las herejías cristológicas, ¿no puede pensarse en herejías de la primera Persona, de la segunda Persona y de la tercera Persona? Quiero decir herejías del Padre: el Dios Padre creador y señor de este mundo, y en esta categoría colocaría las herejías de tipo dualista. Herejías del Hijo, las que atentan contra sus cualidades, y pienso particularmente en toda la oleada de mesianismos que se sucedieron a lo largo de los siglos. En cuanto a las herejías de la tercera Persona, pienso en todo lo que concierne al tercer reinado, al advenimiento del Espíritu, al joaquinismo.

E. DELARUELLE.— En primer lugar, contesto al señor Duby. Tal vez me expresara mal al decir que el Cristo en Majestad era ante todo un Cristo popular. Al contrario, me parece evidente que procede de los medios más fervientes, de los medios digamos monásticos. Lo que quise decir fue que unos fieles que, si puedo hablar así, estaban sometidos a esta influencia, que todos los días veían a ese Cristo en Majestad, podían acabar por quedar impregnados del mismo. Luego contesto al señor Seguy. En efecto, me parece evidente que hay tendencias generales que se expresan en todas las manifestaciones de una época, y por consiguiente tanto en su vida religiosa, en sus devociones populares, como en sus herejías. De lo que carecemos desgraciadamente es precisamente de estudios de conjunto, en particular acerca de la evolución del culto de los santos a lo largo de la Edad Media.

Al señor Poulat le contestaré que efectivamente podemos colocarnos en el punto de vista de las tres Personas divinas, y no solamente podemos sino que debemos hacerlo en la medida

en que fue esto lo que hizo la Iglesia; pensemos en las sucesivas versiones del credo. Paso ahora a la cuestión de Erasmo. Somos libres de tener cada uno nuestra opinión, puesto que es un caso controvertido y, lo reconozco, extremadamente ambiguo. Esas tomas de postura a favor o en contra de Erasmo se explican en gran parte, a mi modo de ver, por razones profundamente personales que a veces convendría psicoanalizar. Es así como, de manera general, los jesuitas están en contra de Erasmo, porque el propio San Ignacio estaba en contra de Erasmo, y los trabajos de los jesuitas ven precisamente en Erasmo un precursor del luteranismo. Sin embargo, los neerlandeses y los flamencos estarán a favor de Erasmo. Se trata de un problema delicado. En efecto, Erasmo fue condenado por la Iglesia. Pero en la misma época, el concilio de Trento insertó en sus decretos una frase copiada literalmente de Erasmo. Se tomó un tratado de Erasmo el hereje para definir el arte religioso deseado por el concilio de Trento. Erasmo fue condenado por la Facultad de Teología de París. Pero fue condenado por su edición del Nuevo Testamento, que estaba provista de una carta de aprobación del papa León X. ¿Cómo explicar esta ambigüedad? Ciertamente, el personaje es muy huidizo, pero basándome en la importante tesis de Pineau pienso que hay que tener en cuenta la evolución de Erasmo. Las críticas de Erasmo contra la Iglesia católica se encuentran sobre todo en sus primeras obras, antes de la insurrección de Lutero. Cuando ve que sus críticas han socavado la Iglesia y facilitado la tarea de Lutero, publica el *De libero arbitrio*.

MOVIMIENTOS PARAHERETICOS EN EUROPA CENTRAL Y ORIENTAL DESDE EL SIGLO IX HASTA EL SIGLO XI: APOSTASIAS

A. GIEYSZTOR

I

En el marco de la discusión sobre el papel y las funciones del hereje en la sociedad medieval, parece oportuno reflexionar acerca de un problema cuyo enunciado en el programa de hoy podría provocar algunas vacilaciones. En efecto, ¿qué pueden ser, en relación con las herejías verdaderas, esas paraherejías que brindamos a la reflexión de ustedes?

Nos parece que, en una confrontación tan amplia de los numerosos y diversos fenómenos de la secesión religiosa, se hace sentir la necesidad de llamar igualmente la atención de los «heresiólogos» aquí presentes acerca del fenómeno de las apostasías masivas. En efecto, al igual que la brujería, posee más de una característica comparable, si no común, con el de la herejía.

La apostasía es también una forma de oposición al sistema de los valores religiosos vigentes, y un intento de responder a los problemas sociales que atormentan a una parte de la sociedad establecida. Esta oposición, al igual que en el caso de las herejías, tomaba la forma de una protesta vehemente contra determinadas formas de la expresión religiosa, contra las instituciones, la política y los hombres de la Iglesia. Su absoluta negación, expresada por parte de los cristianos con el término de apostasía, indicaba, como intentaremos mostrar, actitudes más matizadas de lo que parece a primera vista. Por otra parte, dado que el bautismo sigue siendo un signo indeleble, no debe sorprendernos que, a veces, se dé a los apóstatas el nombre de herejes y que se les asimile a ellos[1].

La fecha de la aparición en la Edad Media de los movimientos heréticos generalizados, e incluso populares, concuerda o sigue de cerca el fin de la evangelización de las aldeas. En efecto, su premisa indispensable parece ser una toma de conciencia de la identidad total entre la organización social y la organización religiosa. La tensión social se expresa a partir de ahora por la crítica de los valores espirituales de la sociedad cristiana, sociedad con una religión instituida, con una estructura coherente cuando no monolítica, construida sobre la completa interdependencia de todos sus elementos. En la Europa medieval, esta estructura fue el resultado de un largo arraigo en el cual desempeñó un papel decisivo la penetración de la Iglesia en el pueblo, gracias al desarrollo de una *cura animarum* vigilante y atenta. La victoria definitiva de la Iglesia sobre el paganismo y sus supervivencias más visibles había puesto fin, en una fecha distinta, al período en que los hombres,

---

[1] Nos falta una obra de conjunto sobre las apostasías; se encontrarán indicaciones útiles para la Antigüedad en G. Bardy, *La conversion au chirstianisme durant les premiers siècles*, París, 1949, pp. 294 ss.; R. B. Swenssen, *Social processes in the rise of early Christian heresies*, Chicago, 1937, p. 267.

hostiles, ignorantes o indiferentes, podían todavía librarse de ella[2]. Este éxito iniciaba también un período en el que cada toma de conciencia social estaba totalmente impregnada de elementos religiosos y en el que cada uno de sus conflictos tomaba un aspecto confesional.

¿Qué forma de dicho conflicto encontramos en los países en los que la reciente evangelización, que solamente había alcanzado a las capas sociales superiores, era impuesta al pueblo, y no le proporcionaba más que las primeras pero duras lecciones mostrando la identidad entre la Iglesia y el Estado? Los textos nos indican que, en numerosos países, tras la introducción oficial del cristianismo por el aparato del Estado, la apostasía masiva representaba una forma de protesta social y política contra la nueva realidad[3]. Cumplía, pues, una función semejante a la de las herejías populares, confiada en la victoria, pero condenada al fracaso. Sus relaciones recíprocas serían comparables, si acaso, a las que existían entre la herejía erudita y la apostasía individual, como en el caso de ese clérigo Vecelino, convertido al judaísmo hacia 1006, cuyos adeptos fueron llamados herejes, en 1012, por los Anales de Quedlinburg[4].

La entrada de nuevos miembros en la comunidad cristiana, tanto en Occidente como en la nueva Europa nórdica, central y oriental, no se realizó sin oposición por parte de determinados grupos sociales, que lucharon contra los factores de la cristianización. Esta oposición retrasó, a veces de manera importante, la penetración del cristianismo en el conjunto de la sociedad[5].

Su aceptación, incluso formal, se retrasó particularmente en los países escandinavos donde casi dos siglos y medio separan los primeros contactos de los vikingos daneses con las orillas cristianas del mar del Norte hacia finales del siglo VIII y principios del IX y la victoria de un paladín de la nueva fe en Suecia, el rey Olaf Haraldsson. Estos siglos estuvieron ocupados por la lucha en favor de la cristianización y del crecimiento del poder real, al que se oponían poderosos grupos de señores[6]. De esta lucha paralela, sólo nos interesan aquí los retornos al paganismo de grupos de la población ya convertidos[7]. No parece difícil determinar qué elementos políticos se agrupaban entonces en torno a las creencias antiguas. Según los poemas de los escaldos, uno de los *jarl* noruegos, Haakon Sigurdsson, debe sus victorias a la intervención de los dioses cuyos «templos ha devuelto al pueblo», en oposición a los intentos de unificación política y de cristianización que habían sido realizados durante la primera mitad del siglo X por Haakon el Bueno[8].

Este carácter político de las apostasías de los señores que se oponían con su

---

[2] *Cf.* K. L. Latourette, *A history of the expansion of Christianity,* t. I, 1938, pp. 150 ss.

[3] Las investigaciones realizadas sólo a nivel nacional, exigen hoy una puesta al día tanto desde el punto de vista de la erudición como de la interpretación de los hechos y de los fenómenos.

[4] *Ann. Quedling,. M. G. H. SS.*, III, p. 81; *cf.* A. Dumas, en *Histoire de l'Eglise*, t. VII, 1948, p. 464; R. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1086)*, París-La Haya, 1960, p. 167.

[5] Se ha iniciado una encuesta para Polonia: A. Gieysztor , «Les paliers de la pénétration du christianisme en Pologne de 10e-11e siècle», en *Studi Fanfani;* W. Dziewulsky, *Postepy crystianizacji i proces likwidacji poganstwa w Polsce w czesnoéredniowieczej,* Opole, 1962; dos fragmentos del libro han sido publicados en *Studia z dziejow Koscioa katolickiego,* t. I, n.° 2, 1961, pp. 81 ss. y *Zeszyty naukowe WSP,* Opole, II, 1961.

[6] L. Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen Age*. París, 1951, pp. 120 ss.

[7] Estudiados últimamente por S. Piekarczyk, *Spoleczenstwo i religia w Skandynawii u progu sredniowiecza,* Varsovia, 1092, cap. IV.

[8] Ob. cit., según H. Koch, *Den aeldre Middelalder intil 1241: Den danske Kirkes Historie,* Copenhague, 1950.

pueblo al poder central, el cual, por numerosas razones —las dejaremos de lado—, desde el siglo IX hasta el XI identificó sus intereses propios con el cristianismo, aparece en numerosos países a lo largo de una misma etapa preliminar de la formación de las instituciones monárquicas y de la propagación de la nueva religión[9].

Tenemos un ejemplo en las leyendas de San Wenceslao y Santa Ludmila, textos de los siglos X y XI en los que se entrecruzan los temas de una revolución de palacio con los de una corriente pagana en el interior de la familia ducal[10]. En cambio, la revuelta de Koppany, príncipe de Somogy, en 998, contra Esteban de Hungría lleva consigo repercusiones mucho más amplias: *plebs gentilis christianae fidei ingo colla submittere rennuens, cum principibus suis a dominio ipsius se substrahere moliebatur*[11]. Hungría vivirá una vez más una movilización similar de los elementos paganos en 1046, durante el reinado de Pedro el Veneciano, por obra de dos príncipes de la familia del rey Esteban. Estos, Andrés y Leventa, prometieron a sus partidarios la restauración del rito pagano y, cosa curiosa, un texto posterior les calificará por ello de *heretici*[12]. Sin embargo, estos fenómenos constituían casi siempre empresas abocadas al fracaso. La corriente de la historia llevaba sobre sus olas la victoria del Dios cristiano y del nuevo poder del príncipe.

Hubo no obstante apostasías coronadas por el éxito durante algún tiempo: la sublevación de la federación de los veletes y los liutiches en 983 barrió la organización diocesana impuesta con el yugo sajón, y hasta el siglo XII pudo asegurar una cierta independencia a esta parte de los eslavos occidentales, al mismo tiempo que el retorno a una ideología pagana, no sin que ésta sufriera profundas transformaciones bajo la influencia de las corrientes de la nueva era[13]. En lo sucesivo y durante varias generaciones, como escribía Thietmar, en estos países *varia demoniacae haeresis cultura deinceps veneratur*[14]. Desde el siglo X, las revueltas de los obodritas unieron a los señores y al pueblo contra las influencias sajonas y danesas al mismo tiempo que contra el cristianismo. Durante la sublevación de 1066, pereció el príncipe centralizador Gottschalk, hijo de Pribignev, mientras que el obispo de Mecklemburgo, Juan, fue degollado en holocausto al dios Svarozits[15]. A pesar de la inestabilidad de la sucesión al trono principesco, esto permitió prolongar casi cien años la duración de la independencia del país hasta su definitiva adopción del modelo germánico y del modelo cristiano[16].

---

[9] En el caso del Estado búlgaro, se observará la reacción pagana contra Boris después de 865 y la búsqueda de un apoyo político entre los elementos paganos por parte de Vladimiro (889-893), *cf.* D. Angelov en *Istoriia na Bulgaria*, t. I. Sofía, 1954, pp. 117 ss.; del mismo autor, *Bogomilstvo v Bolgarii*, Moscú, 1954, pp. 98 ss., que observa una unidad de acción entre los bogomilos y los paganos contra la Iglesia y el Estado búlgaros.

[10] Las ediciones y el estado de las investigaciones sobre estos textos en F. Graus, *Dejiny venkovského lidu v Cechéch v dobe predhusitske*, t. I, Praga, 1953, pp. 61-75.

[11] *Legenda maior*, col. 9, *SS. RR. Hung.* t. I, 1937, pp. 177, 189; t. II, 1938, p. 381; B. Homan, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, t. I, Berlín, 1940, pp. 166-168.

[12] *SS. RR. HUNG.*, t. I, p. 341; B. Homan, *ob. cit.*, pp. 256-258.

[13] Acerca de la misión contra los apóstatas: H.-D. Kahl, «Compelle intratre. Die Wenden-politik Bruns von Querfurt im Lichte des hochmittelalterlichen Missions und Völkerhechts», en *Zeitschrift für Ostforschung.*, t. IV, 1955, fasc. 2-3.

[14] III, 17.

[15] Adán de Bremen, III, 18-20; *cf.* H.-D. Kahl, «Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. Ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Gentil- und Universalreligion im abendländischen Hochmittelalter», en *Archiv für Kulturgeschichte*, t. XLIV, 1962, pp. 72 ss.

[16] K. Wachowski, *Slowianszczyzna zachodnia*, 2ª ed., Poznan, 1950, pp. 187 ss.; G. Labuda, *Fragmenty dziejow Slowianzczyzny zachodniej*, t. I, Poznan, 1960, pp. 294 ss.

La estabilización de la apostasía y su tenacidad entre los eslavos polabos nos indica que el rito pagano ocupó allí durante decenas de años el lugar abandonado por la Iglesia cristiana, y se mantuvo no solamente en el campo de las creencias sino también en el de su función social. Los países de esta zona de Europa, consolidados tanto como se lo permitían sus escasos medios, habían tratado de trasladar su paganismo al terreno de las instituciones: hubo intentos de promover en cada uno de ellos un dios principal, de crear una liturgia y un servicio sagrado cuyos sacerdotes, por ejemplo en Rügen, intentaron a veces realizar un programa teocrático[17]. La experiencia religiosa, poco estructurada y difusa, de la época protoeslava tuvo que definirse en función de las necesidades sociales y políticas como una comunidad de culto organizada, ni que decir tiene, a semejanza de la religión cristiana abandonada. Después de su victoria, la apostasía deja de ser aquí una protesta dentro de una sociedad diferenciada en clases y en grupos, y nos hallamos demasiado lejos de los fenómenos comparables a los de la herejía para que debamos proseguir su análisis[18].

II

No ocurrió lo mismo con los movimientos populares del siglo XI en Polonia y Rusia. Todos tienen un carácter auténticamente campesino, sus jefes no parecen proceder de otra clase, a lo sumo provienen de sus capas superiores. Estos movimientos son la expresión de la protesta contra la nueva estructura social y económica, y también contra la estructura religiosa introducida e impuesta por la autoridad de los jóvenes Estados. La espontaneidad de estos movimientos es indiscutible, y los intentos de entendimiento o las negociaciones entre ellos y el campo del poder concluyen con su exterminio.

Entre los movimientos de este tipo hay que incluir también la rebelión de los sajones en 841-843 llamada sublevación de los *stellinga*[19]. Fue promovida por las gentes libres que se veían esclavizadas por los nobles y a las que se sumaron los siervos, *liti* o *lazzi*. Lotario quiso utilizarla en la partida que jugó contra Luis el Germánico; finalmente éste ahogó en sangre la rebelión. Como se sabe, los rebeldes exigían el retorno al derecho de los antepasados, a la época en la que *idolorum cultores erant*[20], y para un cronista contemporáneo, todo este movimiento hizo que *Saxonia christianam fidem pene reliquerat*[21].

Los disturbios polacos, cuya intensidad fue indiscutiblemente más fuerte durante los años 30 del siglo XI, a principios del reinado de Casimiro el Renovador, fueron sublevaciones de una población servil contra los señores, que fueron sus víctimas al igual que algunos obispos y pastores. Los rebeldes, ahí también *a fide catholica*

[17] E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, p. 226.

[18] Por idéntica razón dejamos de lado la apostasía de Pomerania occidental hacia 1022-1025, que al mismo tiempo reconquistó su independencia política hasta el primer cuatro de siglo XII, *cf.* P. David, *La Pologne et l'évangélisation de la Poméranie aux 12e et 13e siècles*, París, 1928.

[19] Hay que señalar un estudio: A. I. Neusijin, «Krestianstvo i krestianskie dvizeniia v zapadnoi Evrope rannefeodalnogo perioda VI-XI vv. IV», in *Iz istorii sociialno-politiceskich idei (= Mélandes V.P. Volguine)*, Moscú, 1955, p. 75.

[20] *Nithard*, IV, 2, *M.G.H.SS.*, II, p. 669; *Ann. Xant.*, *ibid.*, II, p. 227; *Ann. Fuld.*, *ibid.*, II, p. 195.

[21] *Prudence de Troyes, M.G.H. SS.*, I, p. 439.

deviantes[22], socavaron la organización de la Iglesia, que al igual que el Estado, tras algunos años de anarquía, tuvo que reconstruir sus propios cimientos[23].

Más local, pero también más nítido, es el carácter de los acontecimientos similares en Rusia, descritos con relieve en los extraordinarios textos de las *letopisi* o crónicas rusas. En efecto, no es difícil ver la relación entre la estabilización de las nuevas relaciones de dependencia y la consolidación del Estado y de la Iglesia. Los movimientos sociales se sirvieron también de consignas anticristianas para la defensa de las antiguas estructuras, incluida la antigua religión[24].

Conocemos por lo menos dos momentos en los que el Estado de Kiev tuvo que enfrentarse a estas rebeliones. En 1024 hubo una sublevación de los adivinos paganos en tierra de Suzdal que, con motivo de la escasez de alimentos, amotinaron al pueblo contra los señores que guardaban las cosechas para ellos. Nos cuenta el cronista que se salvó la situación gracias a los transportes de trigo procedentes de los búlgaros del Volga, mientras que el príncipe Iaroslav, después de haber llevado a los adivinos a una polémica religiosa, liquidó su movimiento mediante encarcelamientos y ejecuciones; el argumento que utilizó fue que el hambre, la peste y la sequía son enviados por Dios como castigo del pecado y que «el hombre no puede saber nada»[25].

En 1701, según las crónicas, existían tres centros de rebelión: entre las poblaciones de Kiev y Novgorod, es decir entre una población urbana, y también entre los campesinos de esa tierra de Suzdal y Rostov de la que acabamos de hablar. La relación de los acontecimientos de Novgorod muestra de manera casi clásica el mecanismo social de estas rebeliones: a la llamada del obispo para que los fieles se congregaran a su alrededor y para que los que confiaban en los brujos se pusieran al lado del adivino, los presentes se dividieron de tal manera que junto al obispo no quedó más que el príncipe Gleb y la tropa de los guerreros del príncipe, mientras que todos los demás se pasaron al lado del brujo. Sólo cuando el príncipe Gleb mató al brujo de un hachazo en la cabeza se restableció nuevamente el equilibrio. Otro adivino desarrolló al parecer al mismo tiempo en Kiev una actividad similar, esparciendo noticias capaces de inquietar al pueblo: el Dniéper volvería a sus fuentes y la tierra griega ocuparía el lugar de la tierra rusa, y al revés. Cierto es que el brujo desapareció un buen día, pero en la otra punta del país, cerca de Rostov, aparecieron entonces otros dos brujos. Encabezaban un grupo de 300 campesinos que, según la crónica, mataban para saquear bienes y víveres y deshonraban a las mujeres de los ricos. El cronista que en el año 1071 trató algunos temas que presentaban todos el mismo motivo revolucionario y pagano, añadió —como ilustración a la discusión entre el representante del poder principesco y los brujos— una larga exposición referente a las creencias paganas y a la reivindicación por los brujos del poder de hacer milagros[26].

La crítica erudita de las crónicas de la Rusia de Kiev califica a la mayor parte de esta exposición de ejercicio de estilo y de barniz monástico que recubre escasas informaciones auténticas. Sin embargo parece que para el estudio de las ideas religiosas que constituían un tema de polémica entre la Iglesia y el pueblo, todo el relato en cuestión, escrito como más tarde durante el segundo decenio del siglo XII,

---

[22] *Gallus anonymus*, I, 19.

[23] W. Dziewulski, *Kryzys panstwa i Kosciola w Polsce w XI w.*, *Studia z dziejow Kosciola katolickiego*, t. II, 1960, pp. 81-133.

[24] M. N. Tijomirov, *Krestianskiie e gorodskiie vosstaniia na Rusi XI-XIII vv.*, Moscú, 1955, pp. 114 ss.

[25] *Povest vremennij let*, ed. D.S. Lijacev, Moscú, 1950, t. I, pp. 99-100.

[26] *Ibid.*, pp. 116-121, *cf.* M. N. Tijomirov, op. cit., p. 121.

presenta un gran interés. He aquí uno de los fragmentos más curiosos: «Y los brujos dijeron [al alto funcionario del príncipe]: Sabemos cómo fue creado el hombre. ¿Cómo? Respondieron: Dios se bañaba en el baño, sudó, se frotó con una paja, y la tiró a la tierra. Y Satán discutía con Dios acerca de cual de los dos crearía el hombre. Y el diablo creó al hombre, y Dios puso el alma en él. Por eso cuando muere el hombre, el cuerpo vuelve a la tierra, y el alma a Dios»[27].

En esta superposición de motivos mitológicos y teológicos se trasluce una concepción dualista del mundo, bastante zafia —hay que decirlo— que, ajena a las creencias protoeslavas, entró en el patrimonio de la mentalidad y del pensamiento popular en Rusia siguiendo los pasos del cristianismo, y como su corolario heterodoxo ineluctable.

III

Si hemos podido mostrar con estos pocos argumentos que la apostasía popular reviste a veces el carácter de una paraherejía, podemos preguntarnos entonces cuándo pudieron aparecer en esta región de Europa las verdaderas herejías.

Nos es difícil en nuestra comunicación buscar las huellas de los movimientos heréticos más antiguos, cuya influencia, como la del bogomilismo en Hungría, requeriría todavía estudios[28]. Bástenos decir que, en nuestra opinión, la condición indispensable del arraigo de las herejías populares en esos países parece ser, por una parte, la victoria completa del modelo social y religioso representado por el feudalismo y la Iglesia, y, por otra, una urbanización avanzada, que producía unos centros con una fuerte concentración humana que vivían bajo el control de la Iglesia, aunque estuvieran fuertemente diferenciados desde el punto de vista social.

En el caso de Polonia y Hungría, países de rito latino, si no se tienen en cuenta las pocas huellas esporádicas o dudosas de herejías que se encuentran en los siglos XI y XII, la corriente de los conflictos religiosos heréticos caracterizados sólo aflorará con los flagelantes del siglo XIII[29].

En Rusia, estos conflictos aparecieron antes. Así, hacia mediados del siglo XII, una vez más, por curiosa coincidencia, estalló en Rostov y Suzdal un oscuro conflicto llamado herejía leonciana[30] a propósito del ayuno. Igualmente, a finales del siglo XII y principios del XIII, se conoce la existencia del fraile Avraam en uno de los monasterios de Smolensko «que predica a pequeños y grandes, siervos, hombres libres y artesanos, y lee libros prohibidos». Rodeado de la consideración de la población urbana, pero considerado hereje por la Iglesia, fue internado en un monasterio cercano a la ciudad[31].

Sin embargo, sólo el husitismo asumirá entre los eslavos un carácter verdaderamente popular o masivo occidentales, mientras que en Rusia esta característica sólo

---

[27] *Ibid.*, p. 120.

[28] El señor Székely ha tenido a bien indicarme un artículo sobre el tema: G. Ronay, «Bogumilzmus Magyarorszàgon a XI, szàzad elejen, Gellet püspök Deliberatio-janak tükreben», en *Irodalomtörteneti Közlemények*, 1956, pp. 471-474.

[29] K. Dobrowolski, «Pierwsze sekty religijne w Polsce», en *Reformacja w Polsce*, t. III, 1925.

[30] *Cf.* M. D. Priselkov, *Troitskaia letopis*, Moscú-Leningrado, 1950, p. 243 (1164).

[31] N. F. Lavrov, en *Istoriia kultury drevnei Rusi*, t. II, 1951, p. 112.

será propia del movimiento de los *strigolniki* en Novgorod y Pskov, durante el último cuarto del siglo XIV[32].

Entre finales del siglo XI y finales del siglo XIV, ¿cuáles fueron los fenómenos que ahogaron las antiguas formas de protesta, antes de que maduraran otras nuevas? Estamos condenados a suposiciones, a hipótesis de trabajo. El final de las apostasías se sitúa en los países de la Europa del norte, del centro y del este en el momento de la instauración final de la religión cristiana sobre las estructuras feudales. Incluso allí donde la apostasía victoriosa resistió a la evangelización, el cristianismo triunfó hacia mediados del siglo XII. La consolidación de la red de diócesis y parroquias hizo posible la evangelización de las zonas rurales, hecho que tuvo lugar en Occidente algunos siglos antes. Por otra parte, los sólidos cimientos del mundo feudal no pudieron ser cuestionados durante su desarrollo más favorable. Había que esperar a que se abriesen paso de nuevo actitudes críticas capaces de precipitar su crisis.

Por último hay que añadir que durante numerosos siglos en los países eslavos, y acaso también en los países nórdicos, una válvula de seguridad en el terreno de las ideas religiosas del pueblo desde su cristianización fue la existencia de una actitud sincrética llamada en Rusia «la doble fe» —*dvoieverie*—, practicada también en otros lugares[33]. Las inscripciones escandinavas en forma de serpiente o de dragón, grabadas sobre piedras rúnicas decoradas con el signo de la cruz, los amuletos eslavos donde se encuentran emblemas paganos al lado de la cruz, la abundante homilética checa y polaca, y también la rica literatura rusa dirigida contra las antiguas creencias, la magia cotidiana, todo esto indica que la coexistencia de lo antiguo y de lo nuevo, una especie de rechazo de la herencia antigua y de las angustias actuales por la religión victoriosa, permitían liquidar por lo menos algunas de las tensiones a la vez emocionales y sociales en un medio que ya no era anticristiano sino de alguna manera subcristiano. En estas condiciones no tenía ya sentido una apostasía abierta y todavía no lo tenía la impugnación de los valores representados por la Iglesia, puesto que para ello había que esperar a que fuesen totalmente asimilados.

---

[32] E. Maleczynska, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Varsovia, 1959, pp. 64 ss., 257 ss; N. A. Kazakova y J. S. Lurie, *Antifesdalnyie ereticeskiie dvizeniia na Rusi, XIV —nacala XVI v.*, Moscú-Leningrado, 1955, pp. 5 ss.

[33] Hay que señalar que la palabra herejía tuvo que ser utilizada tambien en la Rusia medieval para designar la superstición: I. I. Sreznevski, *Materialy dla slovaria drevnerusskogo iazyka*, t. I (reed., 1958), col. 831. La obra básica sigue siendo aquí la de E. V. Anickov, *Iazycestvo i drevnaia Rus*, San Petersburgo, 1914. *Cf.*, también las pertinentes observaciones de H.-F. Khal, *Heidnisches Wendentum*, ob. cit., pp. 110 ss, sobre la actitud de la religión pagana en el estado tribal *(Gentilreligion)* frente a la cristianización de los príncipes.

Nota suplementaria: En el historial de las apostasías, hay que incluir otros fenómenos similares, como la revuelta pagana de los carántanos contra sus duques cristianos en la segunda mitad del siglo VIII, *cf.* B. Grafenauer, «Ustoličevanje koroških vojvod in država Karantanskih Slovencev», Liubliana, 1952, pp. 515-519. Acerca de la insurrección de 1960-1961 en Hungría, véase G. Kristó «Megjegyzések az ún "pogánylázadások" kora törtenetehez», Szegec, 1965, pp. 49 ss. En cambio hacia 1030, el obispo Sedeh fue llamado *apóstata* sólo a causa de su celo por la liturgia glagolítica; véase M. Baranda «Episcopus Chroatensis», en *Croatia Sacra*, t. I, 1931, pp. 161-215. Hemos tratado el problema en «Aposztázia a IX-IX százabdan» publicado en *Világosság*, 1966, fasc. 2, pp. 103-106.

D. OBOLENSKY.— La revuelta de los boyardos búlgaros en 866 contra Boris I, que dos años antes se había convertido al cristianismo, ilustra claramente el temor a la influencia no sólo religiosa sino política de Bizancio. Esta revuelta masiva de los viejos elementos búlgaros —luego no eslavos— que constituían la aristocracia del país, por temor a ver cómo la influencia bizantina seguía a esta cristianización, estuvo a punto de comprometer toda la obra evangelizadora del príncipe Boris. Tras la oscura fórmula de este mago ruso del siglo XI que anunciaba que el Dniéper volvería a sus fuentes y que la tierra griega ocuparía el lugar de la tierra rusa, está el mismo temor a Bizancio.

En segundo lugar, la descripción del «balance de Dios» y de la creación del hombre por Dios y por el diablo refleja acaso una mezcla de supervivencias paganas y de herejía dualista. Y a este propósito, ¿podemos hablar de influencia bogomila en Rusia? La ausencia de nuestros colegas soviéticos especialistas en estas cuestiones es francamente lamentable.

Quiero terminar con otra cuestión. Decía usted que, en su opinión, sólo en una sociedad totalmente cristianizada podía nacer un movimiento herético. La historia de la penetración del dualismo pauliciano en los Balcanes en los siglos VIII y IX ¿no contradice en cierto modo esta afirmación? En efecto, el paulicianismo apareció en Bulgaria aproximadamente al mismo tiempo que el cristianismo y parece haber una acción paralela y simultánea de los herejes paulicianos y de los misioneros ortodoxos en los albores del cristianismo búlgaro.

F. GRAUS.— En primer lugar, quiero dar mi aprobación a la feliz noción de paraherejía, que permite estudiar comparativamente la apostasía y la herejía. Luego quisiera añadir que ya se conocen en el siglo IX inculpaciones de herejía: por ejemplo la herejía «trilingüe» de los sacerdotes alemanes denunciada por Metodio. Para terminar, una observación: me parece necesario destruir la leyenda de una supuesta reacción pagana después de la muerte de San Venceslao: es un invento posterior, del siglo XIII.

H.-C. PUECH.— El mito de la creación del hombre a partir del sudor de Dios, con una zambullida de Dios, plantea el problema de la posible influencia del bogomilismo. Ahora bien, este mito extremadamente extendido en el folklore de toda la Europa occidental, y generalmente llamado *Diálogo de Diocleciano y Elías,* ha sido muy bien estudiado por los señores Ugo Piancchi y Mircea Eliade (en el último número de la *Revue d'Histoire des Religions).* Parece que no se puede atribuir una influencia bogomila a mitos que se encuentran hasta en Finlandia y más allá, en Rusia y otros lugares. En estas condiciones, ¿no sería el mito bogomilo un ejemplo más del dualismo primitivo? Otra cuestión: ¿es que el dualismo pertenece propiamente al maniqueísmo o al movimiento neo-maniqueo?

A. GIEYSZTOR.— Acepto las observaciones del señor Obolensky acerca del temor a las influencias bizantinas, con la reserva de que nuestras fuentes exigen la mayor prudencia. Para responder a la pregunta del señor Puech, quisiera mostrar que en estas apostasías y en estos movimientos populares rusos existe una aportación específica y original de un pueblo auténticamente pagano, que rodeaba al pueblo ruso por el norte. El tema del baño, que es una especie de baño de purificación, se encuentra en las leyendas de numerosos pueblos. Todo lo que ha dicho el señor Graus ha completado mi exposición. Sin embargo, he intentado separar un poco las apostasías de los eslavos polacos, que afectan a toda la sociedad, de los casos ruso y polaco, en los que otras capas no campesinas de la población siguen siendo cristianas. Además, me parece que en el siglo IX se utiliza la palabra «hereje» en un sentido más polémico que doctrinal. Todo lo que ha dicho el señor Graus sobre las leyendas de San Venceslao es perfectamente cierto en esta perspectiva, pero la de la vida de Santa Ludmila, que pertenece al siglo X, es realmente un fenómeno de paganismo: una fracción de la familia de la princesa seguía siendo pagana.

HEREJIAS URBANAS Y HEREJIAS RURALES EN LA ITALIA DE LOS SIGLOS XI AL XIII

C. VIOLANTE

El tema que me permito proponer a su consideración se refiere a las herejías italianas en las ciudades y en el campo *(contado)* de los siglos XI al XIII.

En espera de investigaciones más detalladas sobre este tema hasta ahora casi inexplorado, me limitaré a presentarles algunos problemas y a proponerles algunas cuestiones de carácter muy general.

El tema de esta breve intervención está estrechamente ligado al de la importancia de las herejías en la vida política de las ciudades italianas, que mi colega y amigo Manselli va a tratar con la competencia que le caracteriza; se relaciona también con el problema de los medios sociales de los movimientos heréticos.

En este sentido, además de subrayar el origen y el carácter esencialmente espirituales de las herejías, quisiera recordar rápidamente que la herejía aparece como una exigencia individual, aunque al mismo tiempo es la expresión de un medio cultural y espiritual; en efecto, se plantea como un hecho social, particularmente en el momento de su difusión y de su propagación.

El problema de la localización de las herejías medievales en las ciudades o en los campos fue tomado en consideración por primera vez, como es sabido, por F. Engels: en su libro sobre *La guerra campesina en Alemania*, el autor escribe que las herejías medievales fueron, en el primer período, urbanas y burguesas, y, en el segundo, rurales, plebeyas y campesinas.

En un principio, los herejes, los que lucharon por las libertades municipales contra el poder urbano del señor eclesiástico, es decir contra el obispo, fueron los burgueses, los mercaderes, los artesanos de las ciudades. Sin embargo, en los siglos XIII y XIV los herejes eran sobre todo los campesinos, puesto que el *contado* había caído bajo el dominio de la burguesía urbana que lo explotaba para el abastecimiento de la ciudad.

Esta tesis fue recogida en el Congreso Internacional de Historia celebrado en Roma en 1955 por el señor Skaskin, a propósito de la herejía llamada *dolcinianesimo*[1].

Antes de considerar la dislocación topográfica de los grupos heréticos, echaremos una rápida ojeada al desarrollo económico, la evolución social y las relaciones entre la ciudad y el campo en la Italia del norte y del centro durante los siglos XI, XII y XIII[2].

---

[1] S. D. Skaskin, «Le condizioni storiche della rivolta di Dolcino», en *Rapports de la délégation soviétique au Xe Congrès International des Sciences Historiques*, Roma, 1955.

[2] Introducción sintética a los estudios sobre la vida económica y social de los siglos XI al XIII en la Italia del centro y del norte y bibliografía fundamental en el importante volumen de G. Luzzatto, *Per una storia economica d'Italia*, Bari, 1957. Véase también la antología de historia económica *Storia economica italiana. Saggi di storia economica*, C. M. Cipolla, I: *Secoli VII-XVII*, Turín, 1959 (la rápida síntesis introductoria de Cipolla resulta particularmente apreciable). Permítaseme también que remita a mi informe: C. Violante, «Storia ed economia nell' Italia medievale» (a propósito de un libro reciente) en *Rivista Storica Italiana*, t. LXXXIII, 1961, pp. 513-535. Véase ahora C. Violante, «L'età della riforma della Chiesa in Italia (1002-1122)» en *Storica d'Italia*, comp. N. Valeri, 2ª ed., Torino 1966, I, pp. 69-99.

I

A finales del siglo X y principios del siglo siguiente, en los campos de la Italia central y septentrional, la gran propiedad laica y más especialmente la gran propiedad eclesiástica sufren una grave crisis. La unidad de la reserva señorial ya ha sido dividida; la misma unidad del dominio está fraccionándose. La inmoralidad y la indisciplina de los clérigos e incluso de los monjes favorecieron esta amplísima dispersión y esta alienación del patrimonio eclesiástico: abades, prebostes, obispos, que generalmente provenían de la nobleza, alienaron mediante hábiles subterfugios jurídicos los bienes raíces eclesiásticos en beneficio de sus familiares, de su mujer y de sus hijos. Las gentes de alta condición social que habían conseguido tierras censatarias se negaban a pagar el censo e incluso no reconocían los derechos de los propietarios. Los siervos huían a la ciudad, *libertatem anhelantes* («buscando la libertad»), como dice el capitular de Otón III[3].

Se produjo un gran desplazamiento de *rustici* del *contado* a la ciudad. Pero desde hacía algunas decenas de años, los mercaderes también estaban desplazándose del campo a la ciudad, tras la crisis de los mercados dominicales y el desarrollo de los mercados urbanos. E incluso numerosos propietarios de bienes raíces se dirigían al centro urbano como consecuencia de la dispersión de su patrimonio, a veces tras el casamiento de una hija con un mercader, un juez, o cualquier otro habitante de la ciudad. En resumidas cuentas, puede constatarse una gran movilidad de las personas.

Las numerosas capillas privadas, que generalmente se encontraban en el centro de los dominios, eran muy a menudo abandonadas y caían en ruinas. Los derechos de propiedad sobre ellas habían sido repartidos entre varios miembros de una familia o incluso entre extraños[4].

La organización eclesiástica en capillas del *contado* sufrirá una profunda transformación debido al cambio progresivo del *habitat* rural.

Hacia mediados del siglo XI, gracias a la reforma religiosa, y sobre todo a la restauración de la disciplina y de la moral eclesiásticas, las grandes propiedades de las iglesias y de los monasterios están siendo recuperadas mediante la puesta en circulación de la moneda y de los metales preciosos atesorados: obispos, abades, prebostes, se procuran muchas propiedades inmuebles mediante operaciones de crédito anticrético[5].

Durante este período, en las tierras recuperadas o nuevamente adquiridas se desarrolla el señorío, sobre todo de origen inmunitario, de los grandes señores eclesiásticos. Los señores intentan adquirir la propiedad de todos o casi todos los lugares en los que ya tenían grandes posesiones; a menudo logran reunir mediante compras, intercambios y préstamos anticréticos la propiedad de todas las partes en que habían sido divididos los castillos. Según el principio de la territorialidad de la jurisdicción[6], la *jurisdictio* y la *districtio* sobre todo el territorio que dependía del castillo estaban así en manos del señor. Salvo los que habían huido a la ciudad o los

[3] M. G. H. Legum, s. VI, Const. y acta publ., I, n. 21, pp. 47-48.

[4] C. Violante, «Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X-XI)», en *La spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, pp. 155-242, en particular pp. 222-225.

[5] C. Violante, «Les prêts sur gage foncier dans la vie économique et sociale de Milan au 11e siècle», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. V, 1962, pp. 147-168, 437-459

[6] P. Vaccari, *La territorialità come base dell' ordinamento giuridico del contado. Italia superiore e media*, Pavía, 1921, La Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa anuncia una segunda edición, corregida y aumentada con nuevos artículos, de dicho libro., 2ª ed., Milán, 1963.

que, de alguna manera, habían conseguido proclamar su completa independencia y sus derechos de propiedad sobre la tierra que anteriormente pertenecía a la Iglesia, los *rustici* o *villani* iban a constituir una clase social única bajo la dependencia de los señores.

La condición de estos *rustici*, que tienen el disfrute de su tenencia durante tres generaciones o a perpetuidad, no es muy mala: ahora tienen derecho a no ser alejados de su tierra, deben un censo en especie por un importe definido, tienen hacia el señor obligaciones personales de carácter público. Los *rustici* pueden transmitir su tenencia a otros campesinos siempre que estén sometidos a la jurisdicción del mismo señor; incluso pueden tener pequeños bienes raíces propios. No es raro ver cómo, con el enriquecimiento o la elevación cultural hasta la profesión de notario, algunos de estos *rustici* se desplazan a la ciudad, se convierten en ciudadanos y se liberan de su antigua sujeción al señor.

Es un período de relativa tranquilidad en los campos. Las estructuras de la organización eclesiástica local se están reorganizando. Las pequeñas capillas pasan a depender de la *plebs (pieve)* en donde se organiza la vida común canónica de todos los sacerdotes y clérigos de la circunscripción[7]. La *cura animarum* es bien realizada por los canónigos. Sin embargo, con el avance del crecimiento demográfico, se reedifican las capillas y algunas se convierten en parroquias. A veces se reconstruyen las capillas ruinosas en nuevos emplazamientos; pero se consagran también nuevas capillas. En este período (desde finales del siglo XI hasta finales del XII) las migraciones de la población se efectúan todavía en dirección del campo a la ciudad, pero también entre diferentes lugares del mismo *contado*.

Ahora puede constatarse el desarrollo demográfico y político de los antiguos centros rurales, grandes y pequeños, y también la formación de nuevas aldeas: propietarios *(nobiles, curtisii)* que residen a la vez en el campo y en la ciudad, de la que son ciudadanos, y campesinos *(rustici, villani)* se organizan en comunidades políticas (en italiano *comuni rurali)* más o menos independientes del señor. Muy a menudo los nobles y los señores están en lucha contra el obispo y sus fieles que le ayudan a dominar la ciudad.

A principios del siglo XIII, se organiza la roturación de nuevas tierras, porque continúa el crecimiento demográfico y las tenencias están ahora demasiado pobladas. Debido a estas tendencias, los señores empiezan a estipular con los campesinos contratos a término medio, contratos de aparcería con partes de frutos que generalmente corresponden a la mitad del producto *(mezzadria)*.

Este pacto agrario a término medio y con parte de frutos era, comparado con la enfiteusis, más vinculante y penoso para el labrador. Sin embargo, por lo que respecta a la producción, la *mezzadria* podría presentar ventajas, cuando se adoptaba ese contrato en empresas de mejora o explotación de nuevas tierras, y esto ocurrió en casos relativamente frecuentes.

Semejantes iniciativas exigían de los propietarios no sólo una mayor utilización de capitales y capacidades técnicas, sino también un interés más directo por el cultivo de las tierras. No obstante, en el curso del siglo XIII no mejoraron las condiciones de los trabajadores; debido al crecimiento demográfico y a la multiplicación de los

---

7 Véase «La vita comune del clero nei secoli XI e XII», en *Atti della settimana di studio: Mendola*, septiembre de 1959, Milán, 1962; y en especial C. Violante, «Prospettive e ipotesi di lavoro», en *ibid.*, t. I, pp. 6-10 y A. Palestra, «Ricerche sulla vita comune del clero in alcune pievi milanesi nel secolo XII», en *ibid.*, t. II, pp. 142-149.

grupos familiares, éstos se vieron obligados a cultivar y explotar terrenos demasiado poblados. Por ello, las frecuentes y numerosas emancipaciones de los *rustici* no siempre fueron impuestas por la comunidad urbana a los grandes propietarios y a los feudatarios, sino deseadas por ellos mismos para reducir el número de agricultores, con lo que se aumentaba la productividad de las tierras.

En efecto, durante el siglo XIII, la comunidad urbana desarrolla sistemáticamente su política de conquista en el *contado;* pero, para alcanzar su objetivo, no siempre impone verdaderos actos de sumisión a unos señores feudales desposeídos; al contrario, casi siempre es ese mismo señor feudal el que, tras haberse dejado despojar progresivamente de una parte cada vez mayor de su señorío, acaba sometiéndose a la comunidad; o bien el señor rural trata con la comunidad de igual a igual y estipula con ella un contrato por el cual cede —mediante una compensación— solamente una parte de sus bienes, de sus derechos y de sus poderes. En todos los casos, esos señores rurales se trasladan a la ciudad, de grado o por fuerza, y en ella compran tierras, construyen casas, se convierten en ciudadanos de la comunidad y aumentan las fuerzas de la nobleza que constituye la clase dirigente; en cuanto a los *rustici* llegados a la ciudad después de su emancipación y los pequeños propietarios incrementarán las nuevas clases de mercaderes, artesanos, notarios y pequeños propietarios que, poco a poco, se organizan en el «partido» del *pueblo* que a partir de ahora se enfrentará al «partido» de la nobleza. En esta ocasión, los señores rurales convertidos en habitantes de la ciudad, y más especialmente los que todavía conservan sus bienes y sus señoríos en el *contado,* adquieren a menudo una posición de primer plano en esta misma comunidad urbana, alcanzando las más importantes magistraturas, no sólo en el marco de las instituciones tradicionales de la comunidad nobiliaria, sino también en las nuevas organizaciones del *pueblo,* hasta labrarse un señorío urbano personal.

La política de la comunidad hacia el *contado,* de la que hemos hablado de pasada anteriormente, no elimina totalmente los señoríos rurales y no impide que los pequeños, y sobre todo los medianos y grandes señores feudales, sigan todavía firmemente instalados en los campos, y con mayor razón si pueden contar con la posesión de castillos fortificados. Por otra parte, muchos de los que pertenecen a las clases urbanas de artesanos, mercaderes y notarios, poseen y compran nuevas tierras en el *contado.*

En el transcurso de los siglos XI, XII y XIII, las relaciones entre la ciudad y el campo se vuelven más intensas que en el pasado. Del *contado* al centro urbano, el flujo migratorio de personas de todas las clases sociales es continuo; de ahora en adelante la ciudad se convierte en un centro de producción artesanal y de comercio, un centro de actividades económicas, y no sólo de consumo, y tiende a convertirse también en un centro organizador del *contado,* ya sea desde el punto de vista económico, ya sea desde el punto de vista político. En resumidas cuentas, la ciudad y el campo tienden a convertirse, a pesar de la progresiva diferenciación económica, o precisamente a causa de ella, en los dos elementos de una sola unidad económica y social, que en la agrupación urbana tiene su centro motor.

El medio social de la ciudad, que se renueva continuamente con las inmigraciones del campo, siempre es proyectado hacia el exterior para la organización política y económica del *contado,* así como para la expansión comercial en un amplio radio. Constituye un ambiente particularmente cambiante.

La progresiva extensión del control político de la comunidad urbana sobre el territorio del *contado* rural contribuye a acentuar el carácter de centro religioso y

cultural que siempre ha tenido la ciudad italiana, incluso en la Alta Edad Media. Con frecuencia, la comunidad de la ciudad es el aliado del obispo cuando se trata de eliminar las tendencias particularistas de iglesias o fundaciones monásticas que, con el apoyo de las comunidades rurales y de los señores feudales, tratan de sustraerse a la jurisdicción del ordinario diocesano. Con la formación de la comunidad urbana, los obispos pierden sus poderes judiciales y administrativos sobre su circunscripción tanto en la ciudad como en los suburbios, pero siguen estando eficazmente insertos en la vida política de la ciudad, al tiempo que conservan también una influencia en el *contado* a causa de sus bienes, de sus derechos señoriales personales o del obispado, y gracias a su pertenencia a las grandes familias dirigentes de la comunidad. Esto explica por qué la oposición de las clases populares a la comunidad nobiliaria es a menudo también una oposición antiepiscopal, incluso en los siglos XII y XIII. Aun en los campos, entre los siglos XII y XIII, se acentúa la oposición de las diversas clases a los señores eclesiásticos. En efecto, en el *contado* los señoríos territoriales y feudales de los obispados, de las iglesias y de los monasterios sufren, tanto desde el interior como desde el exterior, el asalto de los grandes feudatarios, de los vasallos, de los *rustici*, además del de la comunidad urbana.

II

1. En Italia, como en Francia, la herejía se manifiesta al principio en el *contado*[8]. En el pueblo de Vertus (diócesis de Châlons-sur-Marne), tras haber hecho voto de castidad y repudiado a su mujer, el campesino Leutardo se dedicó a predicar a las gentes del campo que no se debía creer en todo lo que enseñaban los libros proféticos del Antiguo Testamento. Comenzó a destruir los crucifijos y las imágenes del Salvador y, al invitar a los campesinos a rechazar el pago de los diezmos al clero, obtuvo entre ellos un extraordinario éxito.

En Italia, del *contado* provenía también la herejía descubierta por el arzobispo de Milán durante una de sus visitas pastorales al presunto castillo de Monforte, probablemente en la diócesis de Asti. Entre los herejes de Monforte llevados a Milán para ser interrogados acerca de sus doctrinas, se encontraba la condesa del castillo, según el cronista bien informado Landolfo el Viejo. Según el fraile Raoul Glaber, una mujer (a todas luces sacerdotisa), seguida de una multitud vestida de negro, se presentó en casa de un noble gravemente enfermo que formaba parte de esta secta de herejes y le tocó la frente y el corazón según un rito muy parecido al del *consolamentum* cátaro. En Milán, Gerardo, portavoz de los herejes de Monforte, expuso su doctrina durante el interrogatorio: ésta me ha parecido fuertemente impregnada de cultura e intelectualismo, sobre todo en lo referente a la concepción alegórica de la Trinidad y del misterio soteriológico, puesto que niega esencialmente la realidad de la Encarnación y de la Redención en cuanto obra de sacrificio y amor de la voluntad divina, resolviéndose el problema de la Salvación en un hecho de iluminación intelectual.

Sin embargo, junto a personas nobles y cultas, una multitud de *rustici* participaba en la herejía de Monforte. En dicha doctrina, había otros elementos que no podían

[8] Ilarino da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», en *Studi Gregoriani*, comp., G. B. Borino, t. II, Roma, 1947, pp. 43-89. Para los herejes de Monforte, véase C. Violante, *La società milanese nell' età precomunale*, Bari, 1953, pp. 176-185.

dejar de resultar sugestivos a las plebes rurales: la comunidad de los bienes, la negación de la jerarquía eclesiástica, numerosa y estable, sustituida por *maiores* dedicados a la oración perpetua y por un pontífice (obispo) errante. Sin embargo, la predicación de los herejes de Monforte se inspiraba fundamentalmente en los principios de un moralismo radical y en un extremado pesimismo que encontrarían eco entre las plebes exaltadas: el desprecio a la cruz, la prohibición de las relaciones sexuales, incluso en el matrimonio, el rechazo al consumo de carnes, el ideal de una muerte sangrienta mediante el martirio.

Ahora bien, mientras se desarrollaba el proceso en Milán, los nobles y los dirigentes cultos del movimiento herético de Monforte organizaron una propaganda intensa y eficaz entre los campesinos que se habían establecido en la ciudad o que habían acudido a ella para el mercado, y sobre todo entre los *rustici* que se habían congregado allí ante la noticia, rápidamente extendida, de esta predicación.

Los más importantes vasallos milaneses intervinieron de manera decisiva, obligando a los herejes a elegir entre el rechazo de sus creencias y el suplicio. El cronista Landolfo el Viejo relacionó esta intervención con el proselitismo que los predicadores de la herejía hicieron entre los campesinos.

Se trata, pues, de una herejía de origen erudito y nobiliario, que se difunde bajo una forma popular, fuertemente moralista, por el campo, propagándose a partir de dos centros: primeramente un castillo (Monforte), y luego una gran ciudad (Milán).

2. Durante los decenios siguientes, el fermento de revuelta contra el clero indisciplinado, inmoral, rico, poderoso y tiránico encontró en Italia una vía de liberación en los movimientos religiosos populares «patarinos»[9], o, de modo más general, de carácter «patarino-evangélico»[10], hasta los herejes llegados del movimiento arnaldista[11] y del de los pobres lombardos[12]. Las exigencias de esta nueva religiosidad popular (aunque no sólo popular) se manifestaron bajo otras formas: hubo iniciativas de carácter eremítico y nuevas fundaciones monásticas y canónicas inspiradas en los ideales de pobreza y abandono de la vida mundana. Todo ello explica que durante más de un siglo no se produjeran en Italia manifestaciones religiosas de carácter claramente herético. En Milán, Brescia, Piacenza, Cremona, los movimientos patarinos fueron típicamente urbanos, aunque de origen rural. En efecto, Arialdo había iniciado su predicación patarina en el campo, al norte de Milán, en la zona de Varese: solamente luego llevó su nueva actividad a Milán; los cronistas milaneses consideraron la pataria como un movimiento originario de los campos y

---

[9] C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma, 1955; G. Miccoli, «Per la storia della pataria milanese», en *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 70, 1958, pp. 43-123; E. Werner, *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956; E. Werner «πατασηνοί-patarini: Ein Beitrag zur Kirchen und Sektengeschichte des XI. Jahrhunderts», *Vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlín, 1956, pp. 404-419; C. D. Fonseca, «Arialdo», en *Dizionario biográfico degli Italiani*, t. IV, Roma, 1962, pp. 135-139.

[10] C. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953.

[11] A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954; A. Frugoni, «"Filii Arnaldi" (Per l'interpretazione di un passo di Ottone Morena)», en *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano...*, 70, 1958, pp. 521-524.

[12] G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, reedición, Florencia, 1961, pp. 71-78; A. de Stefano, *Riformatori ed eretici del Medioevo*, Palermo, 1938, pp. 273-297; G. Gonnet, *Il valdismo medioevale. Prolegomini*, Torre Pellice-Turín, 1942; A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, ob. cit., pp. 132-133.

apoyado precisamente por el clero rural contra los obispos y los clérigos superiores de la ciudad.

En Florencia, la inspiración del movimiento religioso popular partió de Juan Gualberto y de su ermita de Vallombrosa. Fue a esa fundación a la que los patarinos de Milán recurrieron para buscar clérigos puros, desprovistos de toda mácula de simonía y concubinato y dignos de ser llevados al sacerdocio en la gran ciudad.

El desplazamiento de estos movimientos religiosos hacia la ciudad se explica ante todo por su objetivo esencial: los patarinos se esforzaban por luchar contra el obispo corrompido, cuyo pecado de simonía, según ellos, invalidaba todas las ordenaciones hechas por él y ponía sobre el tapete los problemas referentes a la administración de los sacramentos «válidos», exigida por los fieles.

Naturalmente, el ambiente social y político de la ciudad era particularmente favorable al desarrollo de una protesta contra el obispo, que poseía los poderes de jurisdicción, y al desarrollo de los movimientos populares bajo la dirección de las clases medias más emprendedoras. Por consiguiente, hacia mediados del siglo XI, el campo fue el punto de partida de estos movimientos religiosos, que muy pronto se volvieron típicamente urbanos; de la misma manera, desde el siglo anterior se habían manifestado en el *contado* los primeros fermentos de desarrollo económico y social que tuvieron en la ciudad un desenlace normal y que encontraron en ella un ambiente más propicio a futuros progresos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta sobre todo el hecho de que las iniciativas de tipo eremítico y las nuevas fundaciones monásticas y canónicas, nacidas con la idea de un estricto retorno al ideal evangélico y a semejanza de la Iglesia primitiva, nacieron lejos de las ciudades y en los lugares más recónditos del *contado* rural como reacción contra los poderosos cabildos y las grandes iglesias urbanas y contra las ricas fundaciones monásticas situadas en el interior o en las proximidades de las ciudades.

Hay que señalar que al principio era muy difícil de realizar una acción de ruptura en el marco de las estructuras eclesiásticas de la ciudad, que estaban controladas muy de cerca por obispos y cabildos a menudo indignos y hostiles a cualquier reforma; por otra parte, en el marco de la organización eclesiástica tradicional de los campos, las iniciativas innovadoras tenían más posibilidades de éxito con la multiplicación de las capillas privadas, de las fundaciones monásticas y de las fundaciones eremíticas que, desde hacía tiempo, escapaban al poder de los obispos y de los *pievani* en sus respectivas circunscripciones.

Más adelante, el movimiento arnaldista, el de los pobres de Lyon, el de los pobres lombardos y otros fueron esencialmente urbanos.

«Están en todas las ciudades de Lombardía» *(in omnibus sunt civitatibus Lombardiae)* señala el *Tractatus de Valdensibus,* añadiendo sólo una indicación genérica para Provenza y demás regiones: *et in Provintia et in aliis regnis et terris plures auditores habebant.*

En Milán, según las quejas del papa Inocencio III en una carta del 3 de abril de 1209, los valdenses habían conseguido de la comunidad un terreno para edificar una *schola.* Los adherentes a los movimientos pauperistas y evangélicos anteriormente citados eran particularmente numerosos en todas las ciudades del valle del Po por las que se había difundido la pataria.

Muchos herejes provenían precisamente de las clases mercantiles y se habían vuelto hacia la herejía pauperista como reacción espiritual contra la acumulación de unas riquezas a menudo usurarias y por un ardiente deseo de expiación. Pero con frecuencia, sin embargo, los herejes fingían ser comerciantes y simulaban actividades

comerciales para poder desplazarse de un lugar a otro sin ser molestados por las autoridades eclesiásticas a fin de propagar sus doctrinas, y se daban cita en las grandes ciudades durante las ferias y mercados, con el fin de confundirse con la multitud llegada con este motivo[13]. Los valdenses italianos, contrariamente a los de Francia, no despreciaban el trabajo manual, e incluso lo buscaban, penetrando así en las organizaciones gremiales y estableciendo con ellas relaciones estrechas e intensas: otro motivo para su implantación urbana y suburbana.

Sin embargo, a mi modo de ver, un caso muy especial fue el de los valdenses llegados generalmente de Francia, que se instalaron en los valles piamonteses, a lo largo de las carreteras que llevaban a Lombardía. Se trataba fundamentalmente de curtidores, panaderos, zapateros, fruteros, tejedores y tejedoras, tintoreros y posaderos. Pronto se confundieron con la población local, mediante un rápido proceso de asimilación.

Incluso el movimiento de los *umiliati* o «humillados»[14], que en sus inicios, en los últimos decenios del siglo XII, se confundía a menudo con los movimientos heréticos pauperistas y evangélicos, fue también un movimiento esencialmente urbano: era en la ciudad o, con mayor frecuencia, en los suburbios, donde se encontraban sus talleres de trabajo y sus viviendas *(domus humiliatorum)*. Sin embargo, parece ser que numerosas fundaciones de humillados tuvieron su origen en el *contado*, a veces con la aprobación de los señores rurales, y que sólo luego se trasladaron a la ciudad; o bien puede pensarse que numerosas fundaciones fueron constituidas por campesinos recién llegados a la ciudad y procedentes de las zonas próximas al *contado*[15].

3. Por lo que parece, durante los primeros tiempos los cátaros estaban extendidos sobre todo por el campo, o por lo menos era en el *contado* donde estaban instalados sus centros más compactos: ciertas localidades rurales servían de centro de reunión para los cátaros «perfectos» y «creyentes», que incluso podían llegar de muy lejos.

Poco después de la mitad del siglo XII, el «perfecto» Marcos de Concorezzo y los amigos a los que había convertido (Juan Judas, José y Alderico) fueron a Roccarione, cerca de Cuneo, para entrevistarse con cátaros de Francia que habían elegido esta localidad como lugar de cita.

En Mosio, localidad rural cercana a Mantua, los cátaros italianos celebraron una reunión para resolver el cisma que se había producido entre Juan Judas y Pedro de Florencia con motivo de la sucesión del «perfecto» Marcos.

La primera Iglesia cátara italiana fue organizada en Concorezzo, en el *contado* milanés, pero muy lejos de la ciudad. Un hecho fue acaso determinante para la elección de dicha localidad como centro de la Iglesia cátara: el primer obispo cátaro italiano fue Marcos, natural precisamente de Concorezzo, convertido a la herejía por un notario venido de Francia. En Concorezzo debió de formarse un poderoso grupo de cátaros, acaso en el floreciente medio culto de los notarios locales; entre sus dibujos sobre el pergamino de las escrituras privadas que redactaban, se han encontrado algunos elementos figurativos que pueden revelar una inspiración dualista[16].

---

[13] G. Volpe, ob. cit., p. 97.

[14] L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Milán, 1911; G. Volpe, ob. cit., pp. 51-62, *passim*.

[15] C. Violante, «La Chiesa bresciana nel medioevo», en *Storia di Brescia*, I: *Il Medioevo*, Milán, 1963, pp. 1079-1082.

[16] A. R. Natale, *Ricerche paleografiche in carte lombarde dalla seconda metà del Mille al Millecento*,

La presencia de un importante grupo de herejes en Desenzano, junto al lago de Garda, no lejos de Verona, hizo de esta localidad menor la sede de otra Iglesia cátara. Pero hubo también otras Iglesias cátaras en las ciudades: en Mantua, Vicenza, Florencia. La sede de la Iglesia cátara del valle de Espoleto nunca ha sido claramente especificada.

Poco tiempo después, incluso la Iglesia de Mantua fue trasladada del centro urbano al *contado*, a Bagnolo, acaso porque su segundo obispo, Otón, era de dicha localidad. Luego, debido a la política antiherética de los Scaligeri, la sede episcopal fue trasladada a Bagnolo, todavía demasiado cerca de Mantua, a Sirmione, en las orillas más seguras del lago de Garda, no lejos de Desenzano.

El carácter rural de ciertas sedes episcopales cátaras se explica por el lugar de origen de los primeros obispos y por la instalación de los primeros centros heréticos compactos en el *contado*, en torno a su obispo. (Aunque en Concorezzo, como hemos visto, se trataba probablemente de círculos de notarios, muy ligados a la ciudad.) De cualquier manera, la sede episcopal, cuando no se hallaba en la misma ciudad, aunque estuviera siempre muy cerca de ella, no podía tener una importancia determinante para proporcionar al catarismo italiano un carácter rural: eran episcopados muy amplios que no tenían carácter estrictamente territorial puesto que debido a las diferentes derivaciones y diversas doctrinas de cada una de las Iglesias, los fieles de una u otra obediencia vivían a menudo juntos en los mismos lugares. Y los obispos que tenían una jurisdicción sobre regiones muy amplias y sobre varias ciudades importantes no eran efectivamente residentes sino itinerantes.

En la Italia centro-septentrional, la herejía cátara se difundió sobre todo por las ciudades. Milán, centro en el que confluyen los herejes de todas las sectas, fue ciertamente una de las ciudades en las que más se desarrolló el catarismo[17]. En la ciudad ambrosiana fue convertido, probablemente por el arzobispo Galdino (1166-1173), gran predicador contra la herejía, el maestro cátaro Buonaccorsi, al que se debe la *Manifestatio heresis catharorum*. Aunque güelfa, la comunidad de Milán se negó durante tiempo a incluir en sus estatutos las constituciones federicianas contra los herejes. En 1236, la ciudad de Milán era definida por Matías París como *omnium hereticorum... refugium et receptaculum*. Por consiguiente, poco eficaz fue la obra del dominico Pedro de Verona, que fue nombrado allí inquisidor en 1251; poco importantes fueron los resultados que obtuvo la *militia Christi*, asociación de fieles organizada por este mismo religioso contra los herejes. Es más, un obispo cátaro arrestado por Pedro de Verona, tuvo la posibilidad de polemizar tenazmente en público contra él y, al fin, consiguió quedar impune.

Mientras el religioso continuaba su obra inquisitorial, los cátaros organizaron contra él un complot que fue dirigido por el noble milanés Esteban Confalonieri con ayuda de herejes procedentes de toda Lombardía. Un sicario contratado por los cátaros hirió mortalmente a Pedro de Verona —el 6 de abril de 1252— en el bosque de Farga, cerca de Seveso, localidad del cercano *contado* milanés.

La obra de Pedro, que inmediatamente fue llamado universalmente mártir y declarado santo, fue continuada en toda Lombardía, con mayor éxito, por Raniero Sacconi. A partir de entonces, los herejes se retiraron de las ciudades al *contado* y se refugiaron inmediatamente en los valles alpinos. Fue precisamente en la Valtelina

---

Milán, 1961. Sobre los cátaros, véase C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 vols., París, 1849.

[17] R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1961, pp. 180-184 y la bibliografía particular adjunta.

donde en 1277 el inquisidor de Lombardía, Conrado Pagano, llevó a cabo su actividad e inició la persecución de los herejes allí refugiados, procesando al señor del lugar, Conrado Venosta. Sin embargo, el acusado fue liberado por sus sobrinos que, apoyados por los habitantes del valle, habían atacado en Maza (diócesis de Coira) al inquisidor, matándole, así como a otras personas de su escolta.

Más afortunada que en Milán había sido la obra que Pedro de Verona realizó contra los cátaros en Como, Bérgamo, Pavía y Lodi. No obstante, un gran número de ciudades lombardas estaban todavía en condiciones de proporcionar una tranquila hospitalidad a los herejes que se refugiaban en ellas[18]. Como constituyó durante decenas de años un asilo seguro para los cátaros escapados de la Inquisición provenzal y, hacia el año 1294, pudo albergar prolongada y tranquilamente a Pedro Autier (notario de Aix-les-Bains, en la diócesis de Pamiers), que completó durante cuatro años en la ciudad lariana su preparación cultural y espiritual a fin de convertirse en «perfecto». Desde Cremona, en 1244, el obispo cátaro envió un mensajero a Montségur, con el fin de invitar a su colega tolosano Bernardo Marty, sitiado en dicho castillo por los perseguidores de los herejes, a acudir a la ciudad lombarda donde encontraría un refugio seguro y podría continuar profesando su propia fe sin peligro alguno. Pavía, Piacenza, Lodi y Brescia son mencionadas en algunos documentos de la Inquisición de Carcasona y Tolosa como lugares de refugio de los cátaros evadidos de su patria.

En Verona[19], cuando llegó el papa Lucio III para entrevistarse con el emperador Federico I, los herejes de la ciudad siguieron celebrando sus reuniones nocturnas, a pesar de la presencia del papa y de numerosos prelados. Todavía en la época de Inocencio III, Verona estaba llena de herejes: en 1199, el arcipreste de la catedral de Verona excomulgó en vano a los cátaros y a los valdenses que se hallaban en la ciudad. Por último, en 1233, la ardiente predicación antiherética del dominico Juan de Vicenza provocó la reacción del pueblo veronés contra los herejes, evidentemente cátaros, y unos sesenta de éstos fueron llevados a la hoguera. La tolerancia así como el apoyo del marqués Ezzelino de Romano y aún más del marqués Oberto Pallavicino (considerado por algunos como «creyente») favorecieron sin duda el desarrollo de la herejía en las ciudades de la marca de Treviso y del valle del Po «controladas por esos señores»[20]. Vicenza, que desde el principio había sido uno de los centros del catarismo italiano y sede de una Iglesia, adquirió particular importancia bajo el episcopado cátaro de Pedro Gallo, temido a causa de su doctrina por los propios inquisidores. En Treviso, centro de la marca de Ezzelino, los cátaros, cuyo número había aumentado todavía más a causa de los escándalos del clero local, no permanecían inactivos cuando los habitantes de la ciudad tomaban las armas contra el obispo por motivos políticos.

Está demostrada la presencia activa de los cátaros en las ciudades de la Emilia y la Romaña: en Módena y Bolonia, pero particularmente en Ferrara, Rimini y Faenza[21].

Florencia[22] ya era centro de difusión del catarismo hacia mediados del siglo XII,

[18] *Ibid.*, pp. 281-282, 324-326.

[19] C. Schmidt, ob. cit., t. I, pp. 63-64, 146.

[20] C. Schmidt, ob. cit., t. I, p. 147; R. Manselli, ob. cit., pp. 284-286.

[21] C. Schmidt, ob. cit., t. I, pp. 64, 146-150. Para Bolonia, véase A. Dupré Theseider, «L'eresia a Bologna nei tempi di Dante», en *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, t. I, Florencia, 1958, pp. 381-94.

[22] R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, trad. italiana, t. II, Florencia, 1900, pp. 413 ss; R. Manselli, ob. cit., pp. 217-218, 286-287.

cuando uno de los principales representantes de los medios cátaros urbanos —Diotisalvi— introdujo la herejía en Orvieto: esta obra de proselitismo en la Tuscia romana fue continuada luego por dos mujeres florentinas. Y florentino fue igualmente el primer obispo de la Iglesia de Concorezzo, Pedro. En 1173, precisamente a causa de la intensa actividad que los cátaros desplegaban allí, la ciudad toscana fue puesta en entredicho: *propter paterinos amissum est officium in civitate Florentina,* observaba un cronista. Hacia finales del siglo XII, casi al mismo tiempo que el milanés Buonaccorsi, el cátaro florentino Mirisona (nombre de tradición incierta) escribió una *Confessio* que revela una doctrina dualista moderada. Cuando en 1194 el emperador Enrique IV mandó publicar por su legado, el obispo de Worms, un severo edicto contra los herejes de Prato, éstos se refugiaron en Florencia. En estas dos ciudades, los cátaros comenzaron igualmente el asalto a las magistraturas municipales. En 1216, los cónsules de Prato y Florencia prescribieron que no podría ser elegido ningún ciudadano sospechoso de herejía. Magistrados, si no herejes, al menos favorables a los cátaros gobernaron empero el municipio florentino, como ese podestá (gibelino) Pace Pesanuvola de Bérgamo que en 1244-1245 resistió mucho tiempo a las presiones que sobre él ejercían los católicos florentinos para que condenara por cátaros a los hermanos nobles Pace y Barone del Barone, que en sus casas de Borgo Sant' Apostoli daban asilo a otros herejes y se refugiaban ellos mismos, huyendo luego de casa en casa, en momentos de peligro, para buscar un refugio más seguro en San Gaggio, en los alrededores de la ciudad.

Si los cátaros florentinos pudieron resistir tenazmente a las persecuciones realizadas, por el obispo diocesano, por el inquisidor Rogelio Calcagni y por Pedro de Verona, fue fundamentalmente gracias a la ayuda y al refugio que encontraron en la ciudad, en las casas y en las torres de numerosos correligionarios pertenecientes a la rica burguesía y a la nobleza gibelina: los Diotisalvi, los Pucci, los Nerli, los Mainetti, los Uberti, los Cipriani, los Tribaldi. Cuando su estancia en las casas de la ciudad de Mercato Vecchio, de Por Santa María, de Borgo Sant' Apostoli, se hacía poco segura, los cátaros se refugiaban en el campo, no lejos de la ciudad, y en las viviendas de los mismos correligionarios urbanos, junto al Mugnone, cerca de San Gaggio, delante de la actual Porta Romana, en Careggi, Settimo, Piano di Ripoli.

En la ciudad de Orvieto[23], la herejía cátara fue introducida, inmediatamente después de mediados del siglo XII, por Ormannino de Parma, aunque sólo se implantó profundamente algunos años más tarde como consecuencia de la predicación de los herejes (hombres y mujeres) procedentes de Florencia. A finales de siglo, los cátaros de Orvieto obligaron a huir a su obispo y la ciudad resistió luego fieramente a las furias del entredicho lanzado por el papa Inocencio III.

Es más, en esa misma época, el cátaro Pedro Lombardo, llamado por un contemporáneo *doctor manicheorum,* se trasladó de Orvieto a Viterbo, predicó públicamente la herejía en la ciudad, y allí reunió en asamblea a otros *pravi doctores.* Entonces (febrero de 1199) los fieles católicos de Orvieto, para combatir a los cátaros, pero también para obstaculizar los proyectos de los nobles urbanos entre los que la herejía había encontrado adherentes y aliados, pidieron al pueblo romano que designara a un rector, que fue Pedro Parenzo. Este intentó frenar la predicación cátara y el poderío de los nobles, pero cayó víctima de una conjura organizada por los herejes con el apoyo de los prefectos de Vico. La reacción popular, reavivada por

[23] R. Manselli, ob. cit., pp. 289-290 y bibliografía.

una serie de milagros atribuidos al mártir, obligó a los cátaros a limitarse durante algún tiempo a actividades exclusivamente religiosas.

Sin embargo, el núcleo herético siguió siendo poderoso en Orvieto, favorecido por la irritación que suscitaba en los medios urbanos la intervención de la organización inquisitorial en la vida municipal. En 1239, aprovechándose de la ruptura entre Federico II y Gregorio IX, los ciudadanos de Orvieto, impulsados y guiados por cátaros locales, asaltaron e incendiaron el convento de los dominicos: ese año, el camarlengo del municipio era ese Provenzano Lupicini que luego, en el proceso de 1286, fue declarado hereje.

En Viterbo[24], los herejes fueron numerosos y a menudo poderosos y, como hemos visto, tuvieron estrechas relaciones con los cátaros de Orvieto. En marzo de 1200, Inocencio III amenazó con privar a la ciudad de la sede episcopal si continuaba favoreciendo la herejía; en septiembre de 1207, el pontífice se personó en la ciudad y mandó destruir las casas y confiscar los bienes de los herejes; obligó a los oficiales del municipio a jurar la persecución de la herejía, pero los «perfectos» y los «creyentes» que se habían refugiado en casa de algunos señores del territorio del *patrimonium sancti Petri* regresaron rápidamente a la ciudad. Y se llegó al punto de que los herejes consiguieron también las más altas magistraturas municipales de Viterbo: en 1205, dos cátaros fueron elegidos cónsules, en 1220 Juan Tignoso fue elegido camarlengo y en 1230 cónsul: pertenecía a una familia sospechosa de herejía y él mismo fue declarado hereje algunos años después en un proceso celebrado *post mortem*. En 1231, Gregorio IX tuvo que intervenir, porque los herejes de Viterbo habían elegido, sin ninguna vacilación, un «papa» en la persona de Juan de Benevento. Cuando luego estalló el conflicto entre Federico II y el pontífice (1239), encarnizadas luchas ciudadanas enfrentaron a los defensores del papa y a los defensores del emperador, apoyados por los herejes. La reacción religiosa suscitada contra los cátaros por una joven piadosa, Rosa, provocó por parte del municipio el destierro de la futura santa y de toda su familia: Viterbo siguió bajo el control de los Tignosi. Por último, tras ser dominada la ciudad por el cardenal Raniero Capocci, los herejes se refugiaron una vez más en los castillos de la nobleza feudal del *contado*.

Por consiguiente, las ciudades fueron los centros donde se extendió y operó, a menudo sin ser molestado, el catarismo en la Italia central y septentrional. Contrariamente al arnaldismo, que tuvo una determinada importancia en la formación del municipio de Roma, la herejía cátara no ejerció influencia alguna sobre la constitución de la autonomía municipal, que ya era una realidad viva en las ciudades en las que se difundió a partir de mediados del siglo XII, tras una primera afirmación en el *contado*. Sin embargo, los cátaros participaron activamente en las luchas sociales y políticas que estallaron en las ciudades italianas a lo largo de ese siglo, aliándose y confundiéndose frecuentemente con los gibelinos, aunque operando también, sobre todo en circunstancias particulares, como las de la lucha de las ciudades lombardas contra Federico II, en el ambiente de las ciudades güelfas. Por consiguiente, los cátaros, debido a la compleja composición social de su grupo, no fueron siempre ni en todas partes una fuerza de choque y oposición en las ciudades en las que el poder político del obispo era nulo o acababa siéndolo: no era extraño en cambio, como hemos visto, que los herejes asumieran importantes funciones y cargos en las magistraturas municipales.

---

[24] *Ibid.*, pp. 290-292 y bibliografía.

Parece que las zonas de las ciudades en las que su implantación fue más densa fueron las zonas suburbanas, más allá de las primeras casas de la ciudad, incluidas luego dentro de la nueva muralla construida como consecuencia del desarrollo demográfico que se produjo en los siglos XII y XIII. Varios datos particulares sugieren esta hipótesis, pero sobre todo el hecho de que fuera precisamente entre la primera y la segunda muralla de la ciudad donde, en casi todas las ciudades, se instalaron los franciscanos, los dominicos y los humillados para luchar de cerca contra los herejes con el ejemplo de su vida, con su predicación y con la persecución.

El *contado* fue el último refugio de los cátaros, sobre todo en los últimos tiempos.

Si consideramos ahora la composición social de los medios cátaros, se refuerzan aún más estas hipótesis; en efecto, en las fuentes no hallamos ninguna alusión a una difusión del catarismo entre los campesinos, ni siquiera simples *rustici* convertidos en «perfectos» o por lo menos en «creyentes». Al contrario, entre los sospechosos de catarismo, son numerosos los trabajadores de toda profesión que generalmente residían en la ciudad: tejedores (pocos, y seguramente menos numerosos que en otras regiones de Europa), sastres, herreros, muchos trabajadores del cuero (curtidores, peleteros, bolseros, guarnicioneros, zapateros), molineros, taberneros, posaderos, carreteros, vendedores ambulantes. En general son artesanos que tienen un taller[25]: entre los cátaros, prácticamente no se encuentran personas pertenecientes a este pequeño núcleo de trabajadores asalariados, procedentes a menudo del *contado*, que en las ciudades italianas de finales del siglo XII son cada vez más numerosos.

En cambio, son numerosos los cátaros que pertenecen, diríamos hoy, a la buena burguesía de la ciudad: propietarios de bienes raíces en el campo y de terrenos y casas en las ciudades, mercaderes (sobre todo se menciona a los mercaderes florentinos de paño), empresarios y prestamistas de dinero, de manera que, a veces, los inquisidores son acusados de perseguir a los herejes con el fin de confiscarles sus bienes (de los que las dos partes iban a la Iglesia y una sola al municipio)[26]. Numerosos partidarios y simpatizantes de la herejía se encuentran entre los representantes de la nobleza urbana de origen feudal, a partir de ahora muy cercana al patriciado de la ciudad por matrimonio o bien por la práctica de actividades comerciales y de empresas bancarias: con frecuencia las casas y los castillos del *contado* en los que se refugian los cátaros pertenecen a los patricios y a los nobles feudales de la ciudad.

Los cátaros no habían inscrito en su credo el ideal de pobreza apostólica y jamás se propuso la comunidad de bienes como objetivo de su movimiento. El catarismo no poseía pues una carga de renovación social que pudiera levantar a los *rustici*, que crecían en número y se agitaban por diversas aspiraciones (fundamentalmente, para trasladarse a la ciudad) entre los siglos XII y XIII. En cambio, el vigoroso y poderoso desarrollo de la economía urbana, artesanal, comercial y bancaria no encontraba obstáculo alguno en la religión cátara, que liberaba a los patricios activos del tradicional escrúpulo católico relativo a las ganancias conseguidas con el comercio y

---

[25] A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953 (Schriften der M. G. H., 12), pp. 124 ss. y p. 228; E. Dupré Theseider, ob. cit., pp. 400 ss.; R. Manselli, ob. cit., pp. 293-295. Los únicos trabajos dedicados exclusivamente a los problemas de las relaciones entre las herejías (en general) y la sociedad, son: A. P. Evans, «Social aspects of medieval heresy», en *Persecution and liberty, essays in honor of G. L. Burr*, Nueva York, 1931, pp. 93-116; A. Mens, «Innerlijke drijfveeren en herkomst der kettersche bewegingen in de Middelleuwan. Religieus ofwel sociala oogmerk?», en *Mélanges d'histoire offerts à Léon van der Essen*, Bruselas-París, 1947, pp. 298-313. Las páginas de G. Volpe, en su obra clásica (ob. cit.) son siempre ricas en sugerencias.

[26] R. Manselli, ob. cit., p. 293.

el crédito. Pero, sobre todo, al pesimismo doliente y aristocrático de «la herejía del mal» le resultaba más difícil encontrar una resonancia en las clases inferiores rurales y urbanas que en los elementos reflexivos y cultos de las clases elevadas; o bien, por un contraste que es típico de la mentalidad medieval, pudiera ser precisamente que la negación absoluta, como *res diaboli,* de todo lo carnal y material permitiera una libre expansión del deseo de vivir, de amar y de ganar en el orgulloso y poderoso ciudadano que seguía siendo simplemente «creyente» y remitía al momento de la muerte la recepción del *consolamentum* que le hubiera convertido en «perfecto».

Al estudiar la composición social de los medios cátaros, lo que más sorprende es la vida itinerante de muchos de estos herejes. En efecto, algunos de los oficios mencionados anteriormente entre los practicados con mayor frecuencia por los cátaros eran realmente itinerantes: no sólo era el caso —naturalmente— de los vendedores ambulantes y de los carreteros, sino también de los tejedores y de los distintos trabajadores del cuero. (El señor Dupré Theseider[27] cita ejemplos de fabricantes de sacos que iban de ciudad en ciudad, de puerta en puerta, a casa de los nobles y de los ricos burgueses para realizar su trabajo al tiempo que difundían y practicaban la herejía.) Todas estas personas que viajaban se encontraban a menudo, sobre todo en los lugares generalmente muy frecuentados: las posadas y las tabernas, los talleres de los herreros, los molinos. (En Módena, en 1192, se procedió al derribo de los molinos en los que se reunían los adherentes a la herejía cátara: *molendina paterinorum.)*[28]

Sin embargo, se trataba de encuentros rápidos y ocasionales: más estable o por lo menos periódica, debía ser la presencia de cátaros en las acogedoras casas del patriciado y de la nobleza feudal urbana. A los numerosos y significativos ejemplos que hemos recordado en el caso de Florencia, añadiremos algunos otros referentes a otras ciudades. Como recuerda el señor Dupré Theseider[29], el hereje de Ferrara Armanno Pungilupo decía reconocer las casas de los cátaros *quia habent aliqua signa.* En el transcurso del proceso incoado al propio Pungilupo, después de su muerte, se descubrió que en Verona había adquirido un *domus quam tenet dominus Bergongius pro hereticis a domino Alberto episcopo secte de Bagnolo,* y que Pungilupo *stabat multum in domo domine Marquesine, in qua stabant heretici.* El fabricante de sacos Bompietro y su hermana Boneta habían sido instruidos en la herejía cátara en casa de su padre Juan, igualmente fabricante de sacos en Ferrara, en el suburbio de San Romano y en la vecina casa de un tal Menabo Pizoli: en la casa paterna, los dos jóvenes habían conocido a los «perfectos» (sin lugar a dudas, itinerantes) Pedro de Rímini y María, así como a otra mujer de Vicenza, y a Benvenuto *tuscanus.* En casa del fabricante de sacos Juan o en la de Menabo Pizoli vivía un tal *magister Johannes paterius* de Parma, con su mujer y sus dos hijos: todos herejes. En el mismo suburbio de San Romano, en Ferrara, la noble dama *Egidia filia quondam domini Partenopei,* mujer del noble Alberto Malavolti, dio hospitalidad en su casa al «perfecto» Pedro de Rímini, anteriormente citado.

Podríamos citar aún otros ejemplos de casas urbanas, pertenecientes a burgueses o a nobles, que acogían a los «perfectos» itinerantes en sus visitas, que en algunos casos eran periódicas, y también a los «creyentes» que se reunían en torno a ellos. Por consiguiente, el caso de los herejes de Albi, que descubrieron en Vison, cerca de

[27] Ob. cit., pp. 401 ss.
[28] L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi,* V, 86-87; *cf.* C. Schmidt, ob. cit., t. I, p. 64.
[29] Ob. cit., pp. 405 ss. L. A. Muratori, *ibid.,* V, pp. 118, 121, 129, 131.

Alejandría, un castilo *qui habetat nemus adiacens, ubi erant tria vel quatuor hospicia hereticorum* me parece totalmente singular. Estoy de acuerdo con el señor Dupré Theseider en que se trataba muy probablemente de refugios para fugitivos de Albi. Los valles del Piamonte debieron de servir muy a menudo de refugio tanto a los cátaros como a los valdenses que huían de la Francia meridional.

Sin embargo, quisiera insistir en el extraordinario y sorprendente carácter de movilidad que poseía todo el medio cátaro italiano. La propia nobleza urbana, en cuyas casas se desarrollaba tan a menudo la herejía, no constituía ciertamente un medio firmemente arraigado en el lugar: muchos nobles, procedentes del *contado,* conservaban allí bienes y castillos, a los que volvían con regularidad para pasar una temporada; se constituyeron partidos políticos, que se extendieron mucho más allá de las murallas de la ciudad[30] y se establecieron relaciones entre las familias nobles de las diferentes ciudades que también favorecieron los matrimonios entre familias lejanas; las luchas del pueblo contra la comunidad nobiliaria y las hostilidades entre el «partido» güelfo y el «partido» gibelino favorecieron los éxodos, que determinaron exilios y destierros. Por consiguiente, la movilidad de la clase de los mercaderes no necesita ser demostrada.

Esta movilidad no sólo constituía un elemento que favorecía la difusión de las doctrinas heréticas y permitía, en los momentos de persecuciones, la práctica del culto en lugares donde podían celebrarse rápidos encuentros. Me parece que la gran movilidad, que desde el siglo XI hasta el XIV, caracterizó de manera singular a toda la sociedad de la Italia del centro y del norte, y particularmente a la sociedad urbana[31], se traducía también en un estado de ánimo, en unas actitudes mentales que rompían con el marco de las estructuras eclesiásticas tradicionales y constituían ya, por sí mismas, un peligro, y fueron muy pronto reconocidas como tal por los hombres sagaces de la Iglesia.

Las iniciativas de tipo eremítico que se multiplican, el creciente número de predicadores laicos itinerantes, el alejamiento de los monjes y de los clérigos de su claustro o de su iglesia de origen en busca de una vida más severa *(ad arctiorem vitam)* en fundaciones monásticas o canónicas de nuevo tipo ya en el siglo XI encerraban una intolerancia difusa hacia las instituciones y hacia las estructuras tradicionales, y suscitaron las más vivas preocupaciones en muchos medios eclesiásticos. El creciente dinamismo de la vida económica y social fue un obstáculo cada vez mayor al respeto del principio de estabilidad y de encuadramiento, no sólo de los fieles, sino más aún de los monjes y de los clérigos, en las formas en que se hallaba articulada tradicionalmente la Iglesia; el mismo principio de la estructura territorial estaba en crisis y, por ello, estaba igualmente en peligro la autoridad de la jerarquía organizada según este principio.

Ahora bien, con la incertidumbre de los límites territoriales de sus Iglesias episcopales, con el carácter itinerante de sus obispos y de sus «perfectos», el catarismo se adaptaba particularmente a una sociedad dinámica como la de las ciudades italianas de los siglos XII y XIII.

---

30 Véase E. Sestan, «Le origini delle signorie cittadine: un problema storico esaurito», en *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano...*, 43, 1961, pp. 41-69.

31 *Cf.*, *Villes et campagnes. Civilisation urbaine et civilisation rurale en France. Deuxième semaine sociologique organisée par le Centre d'Etudes Sociologiques*, París, 1953, pp. 3-39. *Il metodo delle scienze storico-sociali. Rapporti fra città e campagna. Atti del primo congresso dell' Associazione italiana di sociologia*, Bolonia, 1960.

4. Movimiento con fondo social típicamente campesino: así es como han sido considerados los *apostolici*, por Labriola[32], Volpe[33] y Skaskin[34]. Dicho movimiento se constituyó alrededor del año joaquinista de 1260 en Parma, a iniciativa de Gherardo Segarelli, hombre de modesta condición, procedente de una localidad del *contado* de Parma (Alzano). Segarelli, que no había sido aceptado por los franciscanos de Parma, tras vender su casa y repartir sus bienes entre los pobres, comenzó a predicar la pobreza y la penitencia cubierto con una túnica basta. Exhortaba a los fieles a que aplicaran textualmente los preceptos del Evangelio y proponía como modelo el ideal de la vida apostólica. Por consiguiente, sus discípulos se llamaron apóstoles. Según los *apostolici*, había que negarse a prestar juramento, despojarse de cualquier bien temporal y vivir de limosnas, no preocuparse jamás del mañana, tener como única ropa una simple túnica y un burdo manto, no tener residencia fija sino errar continuamente, hacer penitencia y predicar, aun siendo laicos, estas líneas de vida. Por consiguiente, nada de viviendas estables, nada de iglesias y culto regular; sólo una libre peregrinación de devoción. El movimiento de los apóstoles no tendría verdaderos jefes ni sería regido por una jerarquía.

La de los *apostolici* no era ni quería ser una doctrina particular y definida, sino una libre adhesión interior a los preceptos evangélicos y a la voluntad de Dios. Ninguna disciplina regular regía la secta, como tampoco se podía acceder a ella mediante una profesión de tipo monástico; sin embargo, se practicaba una obediencia directa a Dios y se accedía a ella con un libre consentimiento interior. Los *apostolici* rechazaban la obediencia a la Iglesia así como al papa, a todas las órdenes que no fueran *secundum Deum:* en especial rechazaban la obediencia a los decretos del papa que no consideraban su estado de vida como perfecto y que prohibían que se les sumaran personas ya comprometidas con otro estado (conyugal, clerical, monástico). Para los *apostolici*, la Iglesia había perdido el estado de perfección desde la época del papa Silvestre I y, en la actualidad, eran ellos los que constituían la verdadera Iglesia espiritual de los apóstoles, que se impondría cada vez más, en espera de la llegada del anticristo.

Como se ve, éstos eran temas pauperistas y evangélicos ya vivos en la tradición de los movimientos religiosos que hemos definido como «patarino-evangélicos» y entre los valdenses; sin embargo, se volvían a encontrar, en el bagaje ideológico de los *apostolici*, al lado de los temas joaquinistas y franciscanos (de la corriente de los celantes, fuertemente impregnados de joaquinismo, precisamente en la región de Parma). Sin embargo, lo que me parece más característico de la espiritualidad de los *apostolici* es la exigencia de un contacto íntimo, directo, libre, del espíritu individual con Dios: el rechazo claro y obstinado de los votos, de una regla, de los jefes es particularmente significativo al respecto. Igualmente en este sentido hay que comprender el rechazo a toda autoridad del papa en lo que respecta a la elección del estado de vida de perfección, dado que —según los *apostolici*— son cuestiones que afectan a la relación directa entre el alma, en su libertad espiritual, y Dios. Se trata de un tema que ciertamente no es nuevo en la espiritualidad cristiana y que ya está

[32] A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 6ª ed. al cuidado de B. Croce, Bari, 1953, pp. 118-146; del mismo autor, *La concezione materialistica della storia (del materialismo storico)*, Bari, 1953, pp. 185 ss.

[33] G. Volpe, ob. cit., pp. 115-125, *passim*.

[34] Ob. cit. Sobre el movimiento de los *apostolici* véase especialmente L. Spatling, *De Apostolicis, Pseudoapostolicis, Apostolinis*, Munich, 1947, pp. 113-140.

presente de manera particular en la ferviente religiosidad del siglo XI: el propio Urbano II tomó en consideración esta exigencia cuando concedió la dispensa del compromiso de estabilidad monástica al que tratara de pasar —tras una llamada interior de Dios a su conciencia— *ad arctiorem vitam.* Sin embargo, esta exigencia de libertad espiritual en el contacto directo e íntimo con Dios es particularmente viva y característica entre los *apostolici.*

Estas exigencias espirituales y estos elementos doctrinales aparecieron cada vez más claros y más nítidos y se exacerbaron sobre todo cuando la dirección del movimiento de los *apostolici* pasó a Fra Dolcino, que acentuó las tesis antieclesiásticas, tendió a ampliar la concepción de la desobediencia a la jerarquía eclesiástica y desarrolló los temas joaquinistas polémicos y proféticos en una visión escatológica concreta de la historia.

Fra Salimbene[35] estaba bien informado, aunque con la polémica sobre el derecho a las limosnas, ahondara la diferencia entre el movimiento de los *apostolici* y el de los franciscanos, a partir de entonces ya incluidos no sólo en las estructuras organizadoras sino también en la función carismática de la Iglesia: *ipsi (Apostolici) vero nec pro benefactoribus suis orabant nec celebrabant nec predicabant nec ecclesiasticum officium decantabant* (como hacían en cambio los hermanos menores y los predicadores). Se diferenciaba también del movimiento de los *apostolici* el movimiento contemporáneo de los flagelantes, que desembocó en la práctica de la penitencia pública, como expiación por las faltas individuales y colectivas y por las atrocidades cometidas durante las luchas políticas en la sociedad civil, y fue por consiguiente —en Italia— fundamentalmente un movimiento de paz.

Las ideas que animaban al movimiento de los *apostolici* de ninguna manera constituían un sistema doctrinal orgánico: éste quedaba excluido, como hemos visto, por el espíritu del movimiento y por las intenciones de sus promotores. Las ideas de los *apostolici* eran, pues, extremadamente diferentes según el nivel cultural y social y según la formación espiritual de los adherentes. Unicamente en los últimos tiempos y bajo la influencia de Fra Dolcino se desarrolló una tendencia hacia el establecimiento doctrinal, lo que determinó una clara radicalización de las ideas. En cambio, al principio, el movimiento de los *apostolici* en Parma había sido francamente alentado por el obispo de la ciudad, Obizzo Sanvitali. También a finales del siglo XIII, en ciertas localidades del *contado* de Módena y Bolonia e incluso en la ciudad de Bolonia, sacerdotes y canónigos participaron en reuniones de *apostolici* sin percatarse de la trampa herética. No fue sino en 1286, cuando Honorio IV ordenó a los *apostolici* que dejaran su hábito y entraran en las órdenes mendicantes reconocidas por la Iglesia, y cuatro años más tarde cuando Nicolás IV ordenó el comienzo de las persecuciones de la secta.

El movimiento de los *apostolici* al principio apareció sólo como un movimiento excesivamente crítico hacia el clero y las órdenes monásticas existentes (dentro por lo demás, desde ese punto de vista, de la tradición joaquinista), y fue considerado hereje sobre todo a causa de su rebelión a la autoridad eclesiástica. La exasperación en el sentido heterodoxo y la aparición de otros temas más claramente heréticos se manifestaron más tarde y tuvieron una mayor o menor resonancia en uno u otro círculo de los *apostolici.*

El movimiento de los *apostolici* respondía pues, en su esencia, a una exigencia

[35] Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. F. Bernini, t. I, Bari, 1942, p. 372 (véase todo el pasaje dedicado a los *apostolici*, pp. 367 ss.). [Véase ahora la nueva edición de G. Scalia, Bari, 1966, pp. 369 ss.]

espiritual particular de la época, es decir al deseo de una plena libertad espiritual, al respeto de la vocación interior que se determinaba en la relación entre el alma individual y Dios; sin embargo, por la variedad, a menudo dispar, de los motivos que lo animaban y que derivaban de otras corrientes religiosas (la de los valdenses, joaquinistas, franciscanos, etc.), el movimiento de los *apostolici* respondía a las más diversas exigencias religiosas así como a las más distintas actitudes mentales de los contemporáneos; al deseo de renovación moral y a la espera de una nueva era del Espíritu, a los ideales pauperistas y al carácter de extrema movilidad de una sociedad en rápido desarrollo, al anarquismo de esos desarraigados de la tierra que apenas acababan de instalarse en la ciudad y todavía no estaban acostumbrados a la vida urbana.

Por consiguiente, el elemento original y determinante del movimiento de los *apostolici* es una particular exigencia espiritual; la favorable atmósfera para su desarrollo está constituida por el clima religioso de la segunda mitad del siglo XIII. Los medios sociales donde se difundió el movimiento de los *apostolici* fueron diversos; la extensión geográfica del movimiento llegó a abarcar amplias zonas de toda la Italia central y septentrional.

Se ha considerado el movimiento de los *apostolici* como un movimiento de campesinos, o más bien incluso como el de las masas campesinas. Sin embargo, el señor Carlo Guido Mor[36] ya observó con autoridad que, ni en la época de Gherardo Segarelli, ni en la de Fra Dolcino, hubo la menor reivindicación de tipo comunitario por parte de los campesinos en los programas de los *apostolici*. A menos en Italia, no se puede hablar de insurrecciones de plebes campesinas a principios del siglo XIV y menos aún en la segunda mitad del siglo anterior: la relación establecida por el señor Skaskin con las insurrecciones más tardías de Wat Tylor en Inglaterra y de los taboristas en Bohemia es totalmente arbitraria. En la primera parte de esta exposición hemos dicho que durante el siglo XIII no se creó un proletariado agrícola, aun cuando la introducción de los contratos de aparcería y, particularmente de la *mezzadria* frecuentemente no mejorara las condiciones de los agricultores, sobre todo cuando se trataba de nuevos terrenos por cultivar o por mejorar. Los campesinos acaban siendo demasiado numerosos en las tenencias para que su trabajo dé el mejor rendimiento posible con las técnicas agrarias de la época; sin embargo, en los campos apenas se constituyen grupos de campesinos hambrientos de tierra y con ánimo de revuelta: nada de lo que nos dicen las fuentes nos lo hace pensar. Una eficaz válvula de escape a la presión demográfica (con relación a las técnicas agrarias de la época) en los campos está constituida por la liberación de los *rustici* de la jurisdicción y de los poderes fiscales de sus respectivos señores. La llegada a la ciudad de trabajadores procedentes del *contado* no provoca la formación de masas proletarias con una carga revolucionaria: la revuelta de las clases urbanas inferiores estalla mucho más tarde, hacia finales del siglo XIV, y se produce cuando esos trabajadores ya se han instalado en la vida de la ciudad e intentan formar parte del *popolo*, organizándose en «artes menores» y tratando de extender a éstas el derecho a participar en el gobierno, que progresivamente ha ido admitiendo a las «artes mayores» y a las medianas. Los mismos *ciompi* florentinos no constituyen masas de trabajadores rurales desarraigados y todavía no insertos orgánicamente en el sistema económico y en la vida social de la ciudad.

Menos todavía se puede hablar de verdaderas masas urbanas en las ciudades

---

[36] Reseña del libro de Skaskin, *Bullettino storico-bibliografico subalpino*, t. LIV, 1956, pp. 354-362.

italianas de la segunda mitad del siglo XIII: ciertamente existen campesinos desarraigados, los *rustici*, que se establecen entre la primera y la segunda muralla de la ciudad; sin embargo, entre ellos hay grupos más o menos asimilados a la vida urbana, según las distintas condiciones individuales o según el lapso de tiempo transcurrido desde su llegada a la ciudad.

El movimiento de los *apostolici* fue desencadenado por Gherardo Segarelli, que venía del *contado* de Parma, y sus partidarios fueron llamados por Salimbene *porcarii et vaccarum custodes;* pero esto podría ser una mera expresión de desprecio por parte del fraile culto y aristocrático, irritado por la competencia hecha a su orden por la petición de limosnas; por consiguiente, la expresión podría no tener ningún valor indicativo: también el cronista podría haber querido aludir a unos *rustici* recién llegados a la ciudad. El movimiento tuvo un enorme éxito en Parma, entre los conciudadanos de Salimbene *(concives mei, viri et mulieres)* y en otras ciudades. No debemos pensar en un movimiento de masas, que se desplazara de ciudad en ciudad y reclutara siempre nuevos adeptos, como un río crecido al que afluyen mil arroyos. Muy recientemente, el señor Frugoni[37] ha demostrado brillantemente que no hay analogía alguna, contrariamente a lo que se creía basándose en ciertas similitudes, con el movimiento contemporáneo de los flagelantes: la «devoción», constituida por la flagelación pública de penitencia con procesiones y cantos, sólo era practicada por unos pocos ante una numerosa asistencia de ciudadanos piadosos. El movimiento de los flagelantes se propagaba de una ciudad a otra, no por la migración tumultuosa de masas, sino solamente por el desplazamiento de algunos elementos que suscitaban en nuevos centros, cada vez más alejados, nuevas «devociones».

De manera muy semejante debió de desarrollarse el movimiento de los *apostolici*, cuyo núcleo estaba constituido por *fratres* y luego también por *sorores apostolicae vitae*, que, después de haber repartido sus bienes entre los pobres y ponerse la túnica basta, emprendían una vida errante de penitencia pidiendo limosna y predicando de ciudad en ciudad la adhesión literal a los preceptos del Evangelio. Los abusos, los desórdenes, las extravagancias, las inmoralidades, denunciados sin duda con cierta exageración por Salimbene, no debieron de faltar en un movimiento que rechazaba toda regla, toda jerarquía, toda doctrina definida. Sin embargo, tampoco faltaban, entre los *apostolici*, hombres de vida ejemplar, animados por una fuerza de persuasión, que podían suscitar entre los fieles entusiasmos y adhesiones: éstas eran de naturaleza y motivación diferentes, dado el carácter libre y elástico de la secta. Si la doctrina de los *apostolici* admitía la obligación de la más absoluta pobreza para los «hermanos perfectos» y no solamente excluía toda propiedad sino también toda sede estable para los «hermanos apóstoles», esto quiere decir que estas reglas no tenían ningún carácter de compromiso para los otros adherentes a la secta. En efecto, una gran parte de los partidarios de Fra Dolcino provenían de las clases artesanales o incluso de las que hoy definiríamos como la burguesía urbana, y no parece que todos los adherentes a la secta o, por lo menos, los simpatizantes, vendieran sus bienes y los repartieran entre los pobres; hubo, sin duda, quienes conservaron su propia casa. El señor Mor observó ya que los acusados de Riva del Garda eran todos ellos designados en los documentos con el tratamiento de *ser* y de *domina* (según se tratase de hombres o de mujeres). Las actas de la Inquisición de Bolonia muestran que una tal Bona, adherente de la secta de los *apostolici*, dio a Francisca, *soror Apostolorum*,

[37] A. Frugoni, «Il movimento dei Flagellanti nell'anno gioachimitico 1260», en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano...*, 75, 1963.

una carta de recomendación para unos amigos de Florencia, asegurando que «eran nobles» *(milites)* y ricos hombres de esta secta, que apoyaban a Dolcino, enviándoles ayuda y dinero. El señor Dupré Theseider[38] ha observado cómo, en Emilia, la herejía de los *apostolici* arraiga, sobre todo tras la muerte de Segarelli, en el *contado* (especialmente en la zona de las colinas de Módena) y en la ciudad. Incluso los *apostolici* de Emilia, y en particular los de Bolonia, no pertenecían a la plebe rural o urbana, sino que formaban parte del *popolo,* puesto que ejercían oficios y formaban parte de las «artes»: se cita, por ejemplo, a un *pelliparius* y a un zapatero (¡otra vez trabajadores del cuero!). En febrero de 1305, en Bolonia, fue perseguido incluso un intelectual, el *physicus* profesor Jacopus de Mantegallis, que reveló que cuatro años antes se había celebrado una reunión de *apostolici,* con la participación de Fra Dolcino, en la tienda de un comerciante de paños *(in statione pannorum),* en la que habían participado también un tal Faciolo, que posteriormente se hizo hermano de la penitencia, el sacerdote Tomás, rector del hospital de Santo Stefano, el zapatero Juan Ribaldini, que vivía en una casa de su propiedad en Borgo San Felice, entre la primera y la segunda muralla, y otros dos también de Borgo San Felice, así como el médico Pedro de Uzola: todas ellas personas de buen nivel social y también de buena cultura. La presencia del futuro hermano de la penitencia Faciolo entre ellas así como en otras reuniones de Bolonia, al igual que la presencia de sacerdotes y otras personas que no debían estar comprometidas a fondo en la herejía de los *apostolici,* confirma la impresión de que el carácter ambiguo y libre de las doctrinas de esta secta permitía la adhesión provisional de personas llevadas por exigencias espirituales de renovación religiosa y de espera escatológica que estaban un poco en el aire a finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

Como los adherentes de la secta de los *apostolici* estaban diseminados por toda Italia (con un total, probablemente exagerado, de unos cuatro mil, según la carta de Dolcino de diciembre de 1304), el fervor de las manifestaciones de dicha herejía en el valle tridentino, suscitadas por sor Margherita y por el propio heresiarca, sólo ha de ser considerado como un episodio particular, favorecido por las circunstancias, es decir por la unidad geográfica y administrativa del valle y por la tradición de importantes establecimientos de herejes de diversos tipos.

Otro episodio, más amplio y dramático sin embargo, ha de ser tomado en consideración: se trata de la violenta resistencia armada de Fra Dolcino y sus partidarios en Valsesia contra la cruzada suscitada por Clemente V y dirigida contra ellos por los obispos de Vercelli y Novara y el marqués de Monferrat, con ayuda de nobles menores y ciudadanos. Aun cuando las condiciones geográficas y sociales de Valsesia, no lejos de Ossola, patria de Fra Dolcino, tuvieran gran importancia, al constituir una base favorable para la resistencia, este último y violento episodio no puede ser considerado como un hecho exclusivamente local, esto es como la transposición, en el plano de la insurrección religiosa, de una revuelta social y política de las plebes campesinas del valle. Ahora, el señor Mor ha demostrado claramente que en la Valsesia no existía ninguna situación particular de tensión económica y social que pueda explicar cómo pudo producirse una insurrección tan violenta precisamente en esa zona y sólo en ella. Muy al contrario, desde principios del siglo XIII, se habían organizado *viciniae* en cada localidad, y en 1300 todo el valle se había erigido en municipio completamente autónomo, independiente de Vercelli y de Novara.

---

[38] Ob. cit., pp. 430 ss.

En cambio, es cierto que los valles del Piamonte eran el asilo de los herejes de todas las sectas desde hacía más de un siglo; y es indudable que Dolcino condujo a la Valsesia a sus partidarios escapados de la persecución del Trentino y que, en el mismo valle, se refugiaron *apostolici* procedentes de toda Italia e incluso (podemos creerlo, dado el carácter sincrético que la doctrina de los *apostolici* acabó asumiendo por su liberdad y su elasticidad) herejes de otras sectas ya dispersas.

La extrema resistencia de los *apostolici* en Valsesia no puede considerarse pues como un hecho orgánico propio de la sociedad campesina del valle y tampoco puede ofrecer elementos válidos para una evaluación de los fundamentos sociales del movimiento dirigido por Fra Dolcino.

El movimiento de los *apostolici* no es un movimiento insurreccional de las plebes campesinas ni de las masas urbanas: en general, los adherentes a la secta son ciudadanos y pertenecen a diferentes clases, incluso a las llamadas burguesas y a círculos cultos. Podemos observar solamente, a diferencia de otros herejes, una mayor participación de elementos del *contado* y la adhesión (natural, dados ciertos caracteres de desorden y de desbordamiento anárquico que toma a veces el movimiento) de desarraigados y dispersos, que no constituyen empero una «masa».

Volviendo a nuestra afirmación, podemos concluir que el movimiento de los *apostolici* tiene sus orígenes probablemente más en los campos que en las ciudades, y que tiene numerosos núcleos en el *contado*, acaso más que otras herejías; pero, se desarrolla y se manifiesta sobre todo en las ciudades, y luego encuentra en los valles alpinos el último refugio y la fortaleza para una última resistencia desesperada.

III

Si ahora queremos reunir los hilos de nuestro discurso, podemos observar en primer lugar que las herejías de los siglos XI al XIII en el centro y en el norte de Italia son un fenómeno esencialmente religioso; son una de las manifestaciones de ese hálito de reforma moral y renovación religiosa que, con una acentuación espiritualista y con una adhesión más firme a los textos del Evangelio, se impone en los medios laicos, clericales y monásticos.

Las condiciones sociales tienen su importancia esencialmente en lo que se refiere a las posibilidades de propaganda y difusión de las herejías y los medios de defensa de los herejes contra las persecuciones.

Es un ambiente económico y social particular, el del campo, el que, más aislado y más lejano, favorece en efecto el triunfo de la herejía durante el delicado período de su primer desarrollo y constituye también, en general, el último refugio para los adeptos perseguidos de una herejía en fase de regresión y extinción. El medio natural en el que se desarrollan las herejías es el medio urbano, en una sociedad cuyas ciudades son cada vez más los centros motores en el terreno económico, social, político, cultural y religioso. Y hemos de recordar también que, en los siglos considerados, las ciudades, al tiempo que se diferencian cada vez más de los campos circundantes, no se despegan ni se aislan de ellos, sino que, al contrario, las relaciones entre el medio rural y el medio urbano se intensifican al tiempo que se afirma la distinción entre el núcleo urbano y el *contado*. Por ello, en los momentos de peligro, los herejes establecidos en la ciudad encuentran un refugio en las casas de campo y en los castillos de sus correligionarios o protectores urbanos; el intercambio de noticias y de relaciones de todo tipo entre los núcleos de herejes urbanos y los centros rurales

o los lugares de encuentro en el *contado* (tabernas, molinos, talleres de herreros) son igualmente frecuentes.

Las herejías encuentran condiciones favorables para su difusión en la nueva y excepcional movilidad de los hombres de los siglos XI al XIII, y no sólo a causa de las posibilidades prácticas que semejante movilidad ofrece para encuentros y para intercambios de ideas, sino también y sobre todo debido a las particulares actitudes mentales que adoptan a partir de entonces, frente a las rígidas estructuras eclesiásticas, hombres acostumbrados a desplazarse con frecuencia, abiertos a horizontes más amplios. El dinamismo social, típico de la sociedad urbana en el corazón de nuestra Edad Media, favorece efectivamente la formación de actitudes de oposición frente al innegable endurecimiento y al creciente formalismo de la mentalidad, cada vez más jurídica, que domina en los medios curiales y en una parte de la jerarquía eclesiástica. Sólo desde ese punto de vista pueden justificarse las observaciones que hemos hecho acerca de las condiciones sociales en las que se desarrollan las herejías de la Edad Media.

En efecto, estoy cada vez menos convencido de que los movimientos heréticos sean simplemente la transposición de reivindicaciones económicas, sociales y políticas en el plano de la lucha religiosa. Las profundas razones del desarrollo y del éxito de los movimientos heréticos deben buscarse siempre en una consideración general de la historia religiosa de la época[39].

[39] Esta comunicación había sido enviada a la imprenta cuando recibí la separata de un ensayo muy sugestivo, que desgraciadamente no he podido utilizar: E. Dupré Theseider, «Gli eretici nel mondo communale italiano», en *Bollettino della Società di Studi Valdesi,* diciembre de 1963, n.° 114.

B. GEREMEK.— Hay un hecho muy importante para la comprensión social de la difusión de la herejía: el odio de los herejes al matrimonio, a la familia: entre los herejes encontramos muchos terceros y cuartos hijos de familias numerosas, y la afluencia de mujeres de origen noble podría explicarse también por el hecho de que no tenían dote ni posibilidad de hallar una vida estable. Entre los cátaros es casi una obligación abandonar la casa paterna, lavarse, en cierto sentido, de ese pecado mortal que es la familia. Este odio a los marcos familiares ¿no podría explicarse por el crecimiento demográfico que hace estallar estos marcos?

C. VIOLANTE.— Existe sin duda una coincidencia cronológica; aunque creo que hay que relacionar esta disposición a aceptar una herejía que niega la familia no con el crecimiento demográfico, sino con el estado de personas ya desgajadas de su familia que se desplazan mucho, por ejemplo los mercaderes, y pienso en un pasaje de Dante acerca de las esposas «abandonadas» por los mercaderes que van a Francia. Sin embargo, este odio se explica sin duda por factores religiosos o espirituales, ya sea por una concepción maniquea rígida, ya sea por una interpretación extremista de los evangelios; porque la expansión demográfica lleva —creo yo— más bien a realzar los valores familiares.

En cuento a las mujeres de origen noble, se trata a veces de mujeres casadas, que permanecen en su familia y desempeñan una acción típicamente femenina (garantizan el alojamiento de los perfectos y sus encuentros con la comunidad local); en cuanto a los nobles, son a menudo, como los nobles de Brescia, *fautores hereticorum* sobre todo por razones políticas.

R. MANSELLI.— Hay que recordar que el odio de los cátaros al matrimonio era un hecho doctrinal que, en la realidad de la vida, sólo se aplicaba a los perfectos, una ínfima minoría. Y es un hecho importante para precisar las relaciones entre las ideas y su aplicación. Añado que sólo en los últimos tiempos del catarismo (a finales del siglo XIII) y particularmente en la Francia meridional —con Pedro Autier— se intenta realizar una comunidad cátara que se adhiera más completamente a la doctrina. La norma es que los perfectos respeten la castidad sin alcanzarla siempre y que los creyentes conserven su mujer y sus hijos; lo único que les caracteriza es su aptitud para recibir el *consolamentum* antes de su muerte, para ayudar a los perfectos y para escuchar su predicación.

Al no tener iglesias, los cátaros se reúnen en una casa amiga o en una taberna, aunque tengo la impresión de que es un medio realmente familiar. Por ello creo que la familia sigue siendo el núcleo vital de la herejía cátara.

LOS HEREJES EN LA SOCIEDAD ITALIANA DEL SIGLO XIII

R. MANSELLI

En el plano general de este coloquio, mi tema se encuentra limitado puesto que otros participantes han concretado su punto de vista acerca de las relaciones entre la herejía y los distintos grupos sociales. Por otra parte, mi amigo Violante ya ha discutido los problemas planteados por la herejía urbana y rural. Por consiguiente, esta comunicación se refiere exclusivamente a los herejes en la sociedad urbana italiana del siglo XIII. Me doy perfecta cuenta de que así recojo el tema de un libro ya famoso de Gioacchino Volpe: *Movimientos religiosos y sectas en la sociedad italiana medieval*[1]. No obstante, he de decir que hoy me sitúo en un punto de vista nuevo, aunque sólo sea por los estudios que han aparecido sucesivamente a lo largo de estos tres últimos decenios[2].

A diferencia de Volpe, antes de nada quiero señalar que los herejes de las ciudades italianas obedecían en primer lugar a una exigencia religiosa y espiritual, y que fue sobre todo esa exigencia la que les sostuvo en su actividad en medio de la vida urbana[3]. Así, al lado de los partidos de los que hablamos habitualmente en ese período, hay que tener en cuenta esta presencia herética real. Esto plantea un primer problema, que es el siguiente: ¿qué posibilidad tenemos de localizar a los herejes en las ciudades italianas? Italia no posee nada que se parezca a la colección Doat, tan importante para los estudios de este género en la Francia meridional. Es necesario, pues, empezar un estudio sistemático en cada ciudad italiana para encontrar lo que se ha conservado hasta hoy. Así, les ofreceré algunos resultados parciales y conclusiones provisionales, deseando poder beneficiarme de la discusión que susciten.

El primer caso del que deseo hablar aquí es el que nos ofrece la ciudad de Florencia[4]. Un documento de finales del siglo XII indica que Florencia ya ha sido afectada por la herejía en esa época. No sabemos gran cosa de los progresos inmediatos de este movimiento; no obstante podemos precisar que, en la mayoría de los casos, se trata de cátaros. También había valdenses; pero, por su mimetismo, no desempeñaron un papel que pueda ser percibido por nuestra investigación. Por los documentos publicados, especialmente por Tocco, sabemos que la herejía cátara había afectado a varias familias importantes de Florencia y que el municipio había

---

[1] G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Florencia, 1922, reeditado en Florencia en 1961.

[2] Por lo que respecta a las obras recientes sobre las herejías medievales, véase mi trabajo: R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1961, pp. 101-117, y la importante obra de A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1952, pp. 42-85.

[3] Este punto de vista ha sido particularmente defendido por R. Morghen, «L'eresia nel Medioevo», en *Medioevo cristiano*, Bari, 1962, 3ª ed., pp. 204-281.

[4] Por lo que respecta a la herejía en Florencia, véase F. Tocco, *Dante e l'eresia o quel che non c'è nella Divina Commedia*, Florencia, 1895, donde están publicados los documentos a los que me refiero; G.B. Ristori, «I patarini in Firenze nella prima metà del secolo XIII», en *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche*, t. I, 1905, pp. 10-23, 328-341, 754-760; R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, t. I, Berlín, 1896, pp. 721-730.

asumido públicamente la defensa de los herejes contra el inquisidor. Es el caso del famoso barón de Pulce, que tuvo la posibilidad de huir gracias a la complicidad del podestá de Florencia, lo que provocó una auténtica batalla en las calles de la ciudad. Este episodio contribuyó al nacimiento de cofradías dominicas, que reagruparon a los fieles católicos. Luego, no hay más que un documento, fechado en 1282, que nos permite concluir que los cátaros de Florencia figuraron entre los enemigos del papa durante la guerra entre el rey Manfredo y Urbano IV[5]. Farinata degli Uberti, capitán florentino en la batalla de Montaperti, donde las tropas gibelinas aplastaron a la liga güelfa, era sin duda cátaro[6]; y es interesante señalar que, tras la derrota de Manfredo, los cátaros, que habían combatido entre los gibelinos, fueron aplastados por la Inquisición. Por otra parte, subrayemos que esos cátaros gibelinos de Florencia mantenían relaciones muy estrechas con los cátaros gibelinos de Pisa. Desgraciadamente, ignoramos casi todo de cuanto ocurrió en Pisa.

Una situación más compleja y más interesante nos la ofrece la ciudad de Orvieto, donde la propia posición geográfica plantea problemas nuevos[7]. A finales del siglo XII, Orvieto conoció profundas infiltraciones heréticas, al imponer la política expansionista del papa Inocencio III a la ciudad un podestá romano —Pedro Parenzo— nombrado directamente por el pontífice. Ese podestà aplicó inmediatamente las disposiciones que había recibido, no sólo imponiendo las directrices políticas papales, sino también exigiendo la ortodoxia más completa en el plano religioso. Al no poder levantarse directa y abiertamente contra esa intervención, se preparó una conjura que desembocó en el asesinato de Pedro Parenzo. A este respecto hay que señalar que en dicha conjura participaron tanto los cátaros burgueses de la ciudad como los cátaros de la nobleza *inurbata,* es decir forzada anteriormente a establecerse en el interior de la ciudad[8]. Tras ese asesinato, el papa consiguió restablecer su autoridad en el plano político, pero los cátaros siguieron donde estaban y en ocasiones tuvieron incluso magistraturas en la ciudad. Un caso verdaderamente singular es el del *camerarius* Giovanni quien, en virtud de sus poderes, había firmado estatutos que contenían disposiciones contra los cátaros; según un documento posterior, resulta que también era cátaro. En Orvieto, los cátaros apenas fueron molestados hasta 1268, es decir inmediatamente después de la derrota de Manfredo. Entonces toda una serie de procesos mostró que las familias más importantes de la burguesía de Orvieto —los Tignosi y los Ricci— eran cátaras.

El caso de Viterbo[9] es todavía más importante y más significativo. La herejía ya se había implantado en los primeros años del siglo XIII y siguió prosperando gracias a las diferencias entre los partidarios del papa y del emperador. A modo de ejemplo, citamos el episodio más célebre: el de Santa Rosa, que muy joven aún, fue desterrada

---

[5] Este documento, que tiene igualmente importancia por su información acerca de la composición social de la secta de los cátaros florentinos, está publicado en R. Manselli, «Per la storia dell'eresia nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli», en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano,* 62, 1950, pp. 123-138.

[6] *Cf.* N. Ottakar, «La condanna postuma di Farinata degli Uberti», en *Studi communali e fiorentini,* Florencia, 1948, pp. 115-123.

[7] Los documentos han sido recopilados por L. Fumi, *Codice diplomatico della città d'Orvieto,* Florencia, 1884. Véase también W. Cherubini, «Movimenti patarinici in Orvieto», en *Bullettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano,* t. XV, 1959, pp. 3-42.

[8] Sobre San Pedro Parenzo y su asesinato, véase V. Natalini, *S. Pietro Parenzo. La leggenda scritta dal maestro Giovanni canonico di Orvieto,* Roma, 1936.

[9] Por lo que respecta a Viterbo, me permito remitir a mi libro antes citado, *L'eresia del male,* pp. 290-292.

por los partidarios de Federico II porque había predicado contra los cátaros. Desgraciadamente ignoramos lo que sucedió a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII; no obstante, podemos afirmar que la Inquisición debió trabajar contra los herejes durante todo ese período.

Si sólo nos hemos limitado a estas tres ciudades, también habrá que recordar que las grandes ciudades fieles a Federico II eran igualmente ciudades cátaras. Cremona, Verona, Piacenza fueron durante mucho tiempo centros acogedores para los cátaros. Por lo que respecta a Cremona, bastará con mencionar la famosa invitación hecha por el obispo cátaro residente en Cremona al obispo cátaro sitiado en Montségur[10]. Todavía nos parece más interesante el hecho de que en Verona, después de 1233 y tras el exterminio de sesenta cátaros provocado por la predicación de Juan de Vicenza, Ezzelino da Romano paralizó totalmente la actividad de la Inquisición en el territorio que controlaba y ello hasta su muerte[11]. De Piacenza bastará decir que el obispo cátaro de Tolosa —Vivencio— pudo residir allí con toda tranquilidad durante casi treinta años[12].

En nuestra opinión, los hechos que acabamos de describir muy brevemente nos permiten decir que hubo lazos muy estrechos entre la herejía cátara y el gran partido político de los gibelinos que apoyaban al emperador en su lucha contra el papa[13].

Mientras el movimiento cátaro se acercaba a su fin y disminuía la resistencia a la influencia papal en las circunstancias que hemos evocado, las ciudades italianas empezaban a conocer otro tipo de herejía asociada a las exigencias de pobreza y a las esperas escatológicas. Es el caso de Parma, donde se difunde la herejía de Gherardo Segarelli, llamada más tarde de los apostólicos; éstos se propagarán por la Italia del centro y del norte. A este respecto, queremos subrayar que entre cátaros y apostólicos italianos hay una profunda diferencia desde el punto de vista social. Los grupos cátaros se agrupan preferentemente por *consorterie*, esto es por clientelas familiares que comprenden a miembros de todas las capas sociales de la ciudad. En cambio, los apostólicos serán reclutados entre los miembros de las clases sociales inferiores. Ello llevará a una clara diferencia de peso político entre ellos y los cátaros dentro de las ciudades italianas. Estos últimos desempeñarán un gran papel político gracias a su estructuración social, mientras que los primeros no tendrán casi influencia en la vida urbana, así como tampoco, en general, en la vida italiana[14].

---

[10] *Cf.* I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, Munich, 1890, pp. 34-35: R. Manselli, ob. cit., p. 282.

[11] *Cf.* R. Manselli, ob. cit., pp. 284-285.

[12] *Ibid.*, p. 221. No obstante, véase también A. Borst, ob. cit., p. 233, nota 17.

[13] El problema de las relaciones entre gibelinismo y herejía ya está estudiado en R. Manselli, ob. cit., pp. 282-285; 292-293.

[14] Por lo que respecta a los apostólicos y a su importancia en Italia, en particular después de los primeros años del siglo XIII, en que tuvieron a Fra Dolcino por jefe enérgico y audaz, véase E. Dupré Theseider, «Gli Apostolici e Fra Dolcino», en *Bullettino di Studi Valdesi*, 108, 1957.

CIUDADES Y CAMPOS EN LA HEREJIA CATARA

P. WOLFF

Al decir unas palabras sobre este problema de las «ciudades y campos», aplicado a la herejía cátara, quisiera sobre todo incitar aún más a la prudencia. Prudencia impuesta no sólo por el estado de una documentación incompleta y deformada, sino también por la complejidad de las nociones que manejamos. Los textos más antiguos relativos a las herejías en el Languedoc (cánones de los concilios, analistas ingleses, y hasta el *Tolosa Dolosa* de Pedro de Vaux-de-Cernay) insisten en el papel decisivo de una ciudad como Tolosa en la difusión de las herejías. Se puede pensar que las nuevas condiciones de la vida urbana fueron favorables a su desarrollo: ruptura con los marcos tradicionales, contactos múltiples que suscitaban una conciencia de «masas», insuficiencia del encuadramiento religioso (importancia del problema de las parroquias urbanas). Sin embargo, al lado de eso, otras ciudades contuvieron la herejía (Narbona) o la redujeron a casi nada (Cahors): las ciudades episcopales también fueron centros de reacción ortodoxa en los cuales podía manifestarse la eficacia de un obispo.

Sobre todo, es difícil distinguir claramente entre ciudades y campos, al menos en los países de Europa meridional: ¿qué decir de «burgos» como Verfeil, en donde fracasó San Bernardo, o Fanjeaux, elegida por Santo Domingo como centro de su acción contra la herejía? Nos hallamos en un período de evolución relativamente rápida: las ciudades empiezan a crecer, los artesanos se multiplican en los burgos semi-rurales. ¿No será la diferencia entre ciudad y campo más cuantitativa que cualitativa? ¿Y no habrá que superar esta antítesis ciudades-campos, para concebir el fenómeno esencial como su común transformación, que se llamará «urbanización», por uno de sus aspectos más visibles, pero que es un fenómeno muy amplio, económico, social, psicológico, intelectual... y portador de herejía? Quisiera examinar otra ambigüedad, que me habría gustado tratar a propósito de la comunicación del señor Werner, si hubiese podido venir: la de los contornos del medio herético. En ciertos casos, es fácil definir quién es hereje: los «perfectos», aquellos «creyentes» que se han comprometido a fondo a su lado, e incluso hombres que, con más o menos frecuencia, han practicado el *melioramentum*, «adorado a los hombres buenos»... Pero, en la franja, hay una masa seducida por las virtudes de los «perfectos», pero a la vez de ningún modo deseosa de romper con sus marcos habituales, muy poco al corriente, por lo demás, de las contestaciones dogmáticas.

Fue esa franja, que considero bastante amplia, la que sin duda contribuyó a esa dualidad de las «tomas de conciencia» que constatamos en el Languedoc atacado por la cruzada; toma de conciencia de los grupos heréticos, pero también algo más amplio: durante los asedios de Tolosa, la población manifestó ostensiblemente su piedad ortodoxa; después, casi en sus elementos más ortodoxos, hará causa común con los herejes. No se trata sólo de prudencia o habilidad, sino de toma de conciencia, no sé si decir «nacional», de una comunidad de lengua, de civilización, de concepciones, sin duda de actitud frente a los herejes, pero no de religión. Entre estas dos tomas de conciencia, existe un sutil contrapunto, que volveremos a encontrar probablemente a propósito de los husitas.

DISCUSION

P. FRANCASTEL.— Tanto en la exposición del señor Manselli, como en la de todas las personas que han hablado de Italia, jamás aparece un nombre, un gran nombre: Venecia. Quisiera, no completar sus informaciones sino plantear ese problema de la herejía en Venecia, que también ahí presenta un carácter original. Y, a propósito de lo que ha dicho mi colega acerca de las relaciones ciudades-campos, pienso que la diferencia es, de todos modos, cualitativa, y que tiene que ver con la organización de los tipos de vida, y que ello tiene enorme importancia para la herejía.

C. VIOLANTE.— Según las regiones, el problema ciudades-campos se plantea de forma distinta: en primer lugar, hay que tener en cuenta la diversa densidad de las ciudades episcopales según las regiones. En Italia, dicha densidad es mucho mayor que en otros lugares, sobre todo en la Italia central; y creo que la gran movilidad entre campo y ciudad, que se desarrolla todavía más de los siglos XI al XIII, no va acompañada de un proceso de equiparación de las condiciones sino de una progresiva diferenciación de las condiciones de vida y de las condiciones jurídicas, formación del municipio, de la vida urbana típica, de una condición jurídica. En adelante, el campo es un medio puramente rústico en el que encontramos proporcionalmente menos artesanos y comerciantes que en el siglo X. Desde los siglos XI al XIII, la *pieve*, circunscripción eclesiástica, mucho mayor que la parroquia francesa, y centro rural, pierde importancia, se divide en nuevas parroquias.

En las ciudades, la actitud del pueblo y de las autoridades municipales que protegen a los herejes también se explica por su hostilidad a los métodos e incluso al carácter político de la Inquisición. En el clima de esas luchas urbanas, se explica la confusión entre cátaros y gibelinos: en un principio, en cada caso personal, puede prevalecer el hecho religioso o el hecho político, pero los documentos de la Inquisición no nos permiten concretarlo.

Por último, para el siglo XIII, Dupré Theseider ha puesto de relieve una categoría: la de los incrédulos, los «librepensadores», que tal vez asimilaran algunos elementos de la herejía, pero, ante todo, eran hostiles al clericalismo y se preocupaban poco por los problemas religiosos. No obstante, se les perseguía como a herejes, al igual que a los gibelinos; en este sentido, el siglo XIII italiano conoció dos categorías de herejes: los herejes espontáneos y realmente religiosos y los que la Inquisición obligaba a ser herejes.

R. MANSELLI.— Efectivamente, nada sabemos acerca de la herejía en Venecia, pero las razones son un tanto similares a las que ha evocado el profesor Wolff a propósito de Narbona y de otras localidades. Un hecho fundamental: Venecia defendió celosamente su independencia política y religiosa; ningún inquisidor puso jamás el pie en Venecia. En cuanto a la toma de conciencia de la Francia meridional, yo sería favorable a una crisis de conciencia nacional: sabemos que en la Francia meridional los inquisidores no encontraban personal fiel y pedían que se les enviara del norte, por ejemplo notarios. Por último, a propósito de la Inquisición y de la Italia del siglo XIII, sigo convencido de que existió una realidad cátara, especialmente en la primera mitad del siglo. Y quiero defender la honradez de numerosos inquisidores, que distinguen entre la postura de los acusados y su responsabilidad precisa.

F. GRAUS.— A propósito de la exposición del señor Wolff, quiero subrayar que si en ciertas regiones de Europa no hay diferencias cualitativas entre ciudad y campo, el norte y el centro de Europa presentan una diferenciación jurídica y, más aún, una contradicción económica entre ciudad y campo.

C. THOUZELLIER.— El señor Manselli ha mostrado perfectamente la importancia de los partidos políticos y sus relaciones con la herejía en Italia, en donde los herejes se apoyan en el partido gibelino. En el Languedoc, el problema se plantea de modo distinto: no se trata de partidos políticos, de lucha entre Iglesia e Imperio; y tampoco puede hablarse arbitrariamente

de herejía urbana o de herejía rural. Urbana o campesina, la población vive bajo el dominio de jefes, señores u obispos nobles rurales que le imponen sus directrices; de ahí que no se excluya el interés político o económico, sujeto a fluctuación.

En Narbona, el arzobispo Berenguer —poco sometido al papado— no proporciona a Inocencio III la ayuda solicitada contra la herejía y con él arrastra a la población (1203). Sin embargo, ante la amenaza de los cruzados, se entiende con el vizconde y el burgo para redactar estatutos contra los herejes (julio de 1209). A pesar de ello, se le considerará sospechoso y promotor de disturbios en 1210. La situación cambia con el nombramiento como arzobispo del legado Arnaldo-Amabrico de Cîteaux, que adquiere el rango de duque y recibe el homenaje del vizconde Aymeri. Los intereses comunes exigen solidaridad: en 1213 los habitantes de la ciudad cierran sus puertas ante Simón de Montfort, que deberá pasar la noche fuera; en cambio, al poco tiempo, el burgo defenderá sus derechos frente a la ciudad representada por el arzobispo y el vizconde, etc.

En Tolosa, Raimundo VI, preocupado primero por morir en tierra de herejes (en su condado), deberá humillarse más tarde en Saint-Gilles e incluso llevar la cruz, para evitar que sus tierras sean amenazadas con una invasión (Cernay 45, 77, 80).

Según unos trabajos recientes, Béziers, saqueado por los cruzados (1209) a causa del vizconde Raimundo-Roger no contaba más que con una minoría de herejes, de los que el obispo y el clero no eran cómplices.

Y ¿qué decir de Montpellier, feudo de los Guilhem, bastión de catolicismo, a donde el maestro parisino Alain de Lille va a redactar su *Summa contra haereticos*? Esposo de María de Montpellier, Pedro de Aragón intentará que prevalezcan sus derechos, pero la ciudad sigue siendo un centro conciliar (1195, 1211, 1215).

Por consiguiente, si consideramos objetivamente las realidades históricas, el aspecto urbano o rural de la herejía en el Languedoc ha de ser examinado con prudencia, de manera hipotética: los hechos son convincentes.

Srta. PATZELT.— Si partimos de la posición de Venecia en el Adriático, hay que subrayar el contraste entre población latina y población eslava. Esta última es presa de las herejías y esta oposición herética acaso expresa una oposición nacional...

Sra. FRANCASTEL.— No creo que en Venecia todo el mundo fuera ortodoxo y me parece que en el siglo XIV se detectan huellas de lucha contra la herejía, que se expresan fundamentalmente en el terreno artístico: ya no basta con importar obras de arte de Bizancio, sino que en los polípticos, en los retablos pintados en Venecia en el segundo cuarto de siglo XIV, se expresa la afirmación de una ortodoxia muy abierta: se tiene buen cuidado en poner juntos a San Francisco y Santo Domingo.

R. MANSELLI.— Nunca he dicho que no hubiera un sólo cátaro en Venecia; los había en toda Italia, sin que se pueda apreciar siempre su importancia. En cuanto a la transformación del arte en la segunda mitad del siglo XIII y en el XIV, no se trata de un hecho veneciano: el arte de Italia y de toda Europa se transforma bajo la influencia de las discusiones religiosas. Además, Venecia se aleja de Bizancio a partir del siglo XI en el plano de las relaciones espirituales, y no económicas. Es un hecho que concierne sobre todo a Venecia aunque no exclusivamente.

HEREJIAS CULTAS Y HEREJIAS POPULARES EN LA EDAD MEDIA

H. GRUNDMANN

En el texto donde se precisa el objeto y el marco de este coloquio, el señor Le Goff ha planteado las siguientes preguntas: «la herejía ¿es asunto de gente sencilla o de gente culta? ¿Existen herejías populares y herejías cultas? ¿Desempeñan el mismo papel en el proceso de toma de conciencia? ¿Cómo se armonizan en el seno de tal herejía la elaboración sabia y las creencias populares?»

Indudablemente, durante toda la Edad Media hubo herejías cultas, es decir herejías dogmáticas, teóricas e intelectuales, que fueron obra de teólogos o filósofos, como Abelardo, Gilberto de la Porrée, los averroístas latinos del siglo XIII y tantos otros. Fueron condenados como herejes por las divergencias de las que se les acusaba en relación con el dogma ortodoxo de la Iglesia. Frente a estos herejes cultos no podrá constatarse de manera general (como ha hecho el señor Le Goff), que «no hay hereje aislado». Ciertamente, esos herejes cultos pudieron tener discípulos, sin que por ello esos discípulos fueran los sectadores de su herejía y sin que esa secta herética pudiera organizarse. Puede ocurrir lo contrario, aunque no necesariamente, tanto más cuanto que la Iglesia intenta a toda costa aislar a esos herejes cultos. El grupo social al que pertenecen estos herejes eruditos no está constituido por otros herejes, sino por otros eruditos. Quieren ser más eruditos que los demás *(plus sapere quam oportet sapere*, dice San Pablo, Rom. XII, 3), sin pretender oponerse a la fe de la Iglesia ni tampoco al dogma católico.

Sin embargo, a veces herejes cultos dieron origen a una herejía popular o a una secta herética. Por ejemplo, John Wyclef era indudablemente un teólogo muy culto, maestro de la universidad de Oxford, que se hizo hereje tras una larga vida de profesor, sin haber querido crear una secta herética. No fue sino después de su muerte cuando los lolardos se convirtieron en sus sectadores, aunque en Inglaterra Wyclef casi no tuvo discípulos cultos. Por otra parte, a pesar de su condena póstuma, sus doctrinas se hicieron populares en Bohemia gracias a profesores de la universidad de Praga. Igualmente, Jan Hus murió en la hoguera en Constanza, en 1415, sin haber creado una secta herética; la secta que lleva su nombre y reivindica sus doctrinas sólo se constituirá algunos años después de la muerte de Hus. Es indudable que ni Wyclef ni Hus pertenecieron a un grupo herético. En vida, pertenecieron a su grupo universitario y clerical. Se puede encontrar más de un caso parecido desde la Antigüedad cristiana: el obispo Arrio y los arrianos, el obispo Donato y los donatistas, el monje y erudito Pelagio y los pelagianos, etc. Asimismo, los primeros herejes medievales en Occidente, condenados y quemados en Orleans en 1022, eran eruditos y maestros de las escuelas de Orleans. Eran de origen noble y tenían relaciones con la corte real de París, pero casi nada se sabe de los lazos que tuvieron con una secta herética difundida por esa época. Y más tarde, el hereje Amabrico de Bène fue profesor de la joven universidad de París hacia 1200. Era un pensador muy sutil *(subtilissimus* dice el cronista contemporáneo de Laon), estimado por el rey y acaso incluso por el papa, a quien recurrirá cuando sus colegas de París duden de su ortodoxia. Unos años después de su muerte se abrirá en París un proceso contra sus

discípulos, sacerdotes y clérigos de los alrededores de París; se les acusará de haber reclutado adeptos de sus errores y sectadores laicos y femeninos. En cierto sentido, ocurrirá lo mismo con el docto franciscano Pedro de Juan Olivi y sus adeptos póstumos, begardos y beguinas de Provenza y Languedoc. El maestro Eckhart, profesor de teología en el *Studium generale* dominico de Colonia, así como los místicos heréticos de Alemania, hermanos y hermanas del Espíritu Libre, constituyen un caso similar. En todos estos casos, habrá que preguntarse en qué medida los motivos doctrinales y religiosos de esos heresiarcas eruditos fueron los mismos que los de sus sectadores posteriores, y a raíz de qué factores sociales una herejía culta se modifica para transformarse en herejía popular. No se podrá estudiar y comprender esta transformación y esta modificación si primero no se tienen en cuenta las diferencias que existen entre los heresiarcas, es decir, los herejes originales, primarios e iniciales por una parte y, por otra, los sectadores de herejías preexistentes, los sectarios. Más de una vez, herejías nuevas se injertan en una herejía ya adoptada o se mezclan con ella. Existen razones para admitir que una secta herética no conserva nunca la doctrina de su heresiarca epónimo sin alterarla. Creo que la determinación y la estructura social de una secta herética pueden asimismo sufrir modificaciones y cambios. Y ello es tanto más cierto si se piensa en la herejía medieval en general.

Ahora bien, la distinción que propongo entre heresiarcas, herejes iniciales y originarios, por una parte, y sectadores de herejías preexistentes, por otra, ¿coincide con la distinción entre herejías cultas y herejías populares? ¿Existen en la Edad Media herejías de origen popular, de origen no culto? ¿Existen heresiarcas no cultos? Es indudable. Pero ante todo ¿qué quiere decir «popular»? No es lo contrario, lo antitético de «culto». Pero, para el período medieval, puede designarse con la palabra «popular» todo lo que no sea clerical o monacal y docto, todo lo que sea laico. En la Edad Media, los laicos, incluidos los nobles, son generalmente analfabetos; son incapaces de leer la Biblia o cualquier otro texto. Son oyentes y no lectores. Escuchan a los predicadores, a los poetas, a los juglares y a los herejes (como los *auditores* de los cátaros). Pero el punto de partida de cualquier herejía (si no me equivoco) es siempre el esfuerzo por comprender y captar las intenciones originales y auténticas del cristianismo, es decir el esfuerzo por alcanzar la verdadera inteligencia de la Biblia, de los evangelios y de los escritos apostólicos con el fin de poder observar y realizar la voluntad divina revelada. No hallaremos casi ninguna herejía en la Edad Media que no aspire precisamente a ello. Pocas herejías medievales se basaron en una inspiración inmediata, en una visión o en un razonamiento personal. Casi todas las herejías, incluido el catarismo, se apoyan en la Biblia y aportan una interpretación divergente a la que ofrece la Iglesia. Había, pues, que leer la Biblia e intentar comprender por sí mismo las Escrituras para correr el riesgo de caer en la herejía. Por eso es poco frecuente que un laico se haga hereje sin haber sido arrastrado a la herejía por otros herejes más cultos que él, es decir, por la propaganda herética. Una vez más, conviene subrayar aquí que las causas que arrastran a un individuo hacia una herejía y le mantienen en ella, pueden diferir de las que permitieron el nacimiento de dicha herejía.

El ejemplo más conocido y más importante de una herejía no culta, de origen popular y laico, es el de la secta valdense, cuyo fundador, Valdo, no era culto, ni docto, ni clérigo, ni monje (como lo fueron tantos de sus antecesores: el monje Enrique, el sacerdote Pedro de Bruys, el canónigo Arnaldo de Brescia, etc.). Valdo era un rico comerciante de Lyon, casado, que no sabía leer la Biblia latina ni otros escritos teológicos. Un día, en la calle, oyó la canción de Alejo recitada en francés por

un juglar. Se sintió profundamente conmovido. ¿Qué hizo entonces? Se dirigió a dos sacerdotes o dos clérigos doctos de Lyon y les preguntó cómo volverse perfecto como Dios quiere, según la Biblia. Manda traducir entonces al francés el Nuevo Testamento, el Salterio y algunos escritos patrísticos. Se los aprende de memoria y empieza a predicar por los caminos. Como esta actividd le será prohibida por el arzobispo, acabará siendo desobediente y hereje porque dirá que según el evangelio hay que obedecer más a Dios que a los hombres. Y todos sus compañeros aprenderán de memoria, como él, los textos bíblicos traducidos al idioma vulgar con el fin de difundir la palabra de Dios entre sus amigos. Un heresiólogo alemán del siglo XIII, el Anonymus de Passau, está muy impresionado por este celo de instrucción bíblica entre esos herejes que aprenden día y noche la palabra de Dios; y, a quien se excusa y dice no tener cabeza para aprender, le contestan: «Aprende una palabra cada día, y al cabo del año sabrás trescientas palabras y así harás progresos» *(et sic proficies). Erubescat negligentia fidelium doctorum,* dice el Anonymus a los clérigos católicos, que no conocen tantos textos bíblicos como estos pérfidos herejes. Sin embargo, estos herejes no se convierten en eruditos. Los valdenses no desarrollan ni sueñan con desarrollar jamás una teología erudita y especulativa, al igual que tantas otras sectas heréticas, desde los cátaros hasta los husitas. Desde este punto de vista, los valdenses representan la secta no erudita, laica y popular por excelencia, aunque no creo que los motivos originales y la intención primaria de dicha herejía sean de carácter popular o social: son religiosos, cristianos, bíblicos. Lo cierto es que se puede estudiar la estructura social y el impacto social de esta secta, separada de la Iglesia casi a pesar suyo, tras haberse convencido de que ha encontrado la verdadera lección a la que debe obedecer la vida del cristiano en busca de su salvación. Esta secta se separa igualmente de la sociedad de su época, sin que por ello se haga revolucionaria, agresiva o subversiva. Al contrario, en general atrae a gente humilde y pacífica, tanto en las ciudades como en el campo, hospitalaria y dócil, visitada por sus predicadores ambulantes a los que escuchan y con los que se confiesan. Son *die Stillen im Lande,* prototipo de secta cristiana, la única secta medieval que haya sobrevivido hasta hoy a pesar de todas las persecuciones de la Inquisición.

Muy distinto es el caso de los cátaros, a los cuales los valdenses primitivos se opusieron, sin mezclarse nunca con ellos. Nadie sabría decir quién fue el fundador de la secta cátara. Si los cátaros eran maniqueos, su heresiarca epónimo, Mani, era un hombre muy erudito y especulativo. Si eran bogomilos, su heresiarca podría ser entonces un sacerdote búlgaro. Los propios cátaros no saben nada ni de uno ni de otro. En Occidente, son predicadores ambulantes los que importan de Oriente el catarismo con su nombre griego. Predican primero un tipo de vida apostólica y evangélica, dando ellos mismo ejemplo; por ello son bien acogidos. Pero pronto revelarán su doctrina dualista, que indudablemente no es de origen popular ni puramente bíblica. Se trata de una cosmología y una mitología orientales, sin duda derivadas del maniqueísmo, que son absolutamente incompatibles con la doctrina y la moral de la Iglesia. Acaso sea ese contraste el que proporciona a los cátaros sectadores también entre los ricos y los nobles del Languedoc y Lombardía, más que la propia doctrina dualista y el culto cátaro. Me inclino a creer que los cátaros ejercieron un verdadero atractivo sobre ciertas capas de la sociedad del siglo XII mucho más a causa de su encarnizada oposición a la jerarquía eclesiástica y a la doctrina católica que por su extraña doctrina dualista o su moral bastante adusta y rígida. Pero pronto aparecerán esos cátaros supuestamente eruditos que escriben en latín libros teológicos para demostrar su cosmología dualista y sus consecuencias

morales y se sirven de argumentos bíblicos, como lo demuestran el *Liber de duobus principiis* y otros escritos cátaros descubiertos recientemente. Estos cátaros intentarán hacerse eruditos, como intentaron hacerse populares. A la larga, fracasarán en esos dos frentes. Al igual que mi amigo A. Borst, estimo que no fue sólo por los efectos de la cruzada contra los albigenses o por los de la Inquisición por lo que desaparecieron los cátaros, mientras que los valdenses iban a sobrevivirles. El catarismo era un fenómeno demasiado complejo, era una amalgama de motivos orientales y occidentales, religiosos y especulativos, populares y eruditos. Durante un cierto tiempo, fue muy activo, incluso agresivo; más adelante, se desanimará, se defenderá, pero será abatido y desaparecerá después de 1300. Me parece bastante difícil analizar la estructura social de la secta cátara, que no es homogénea ni constante. Y dudo de que haya ejercido un efecto duradero en el proceso de toma de conciencia de Occidente.

A modo de conclusión, diré que las nociones de herejía y hereje son nociones negativas, que se constituyen por el contraste y la contradicción con la fe de la Iglesia, con el dogma y el culto de la Iglesia, con la moral de su clero o la actitud de la jerarquía. Estas contradicciones son obra no de incrédulos, escépticos o paganos, sino de creyentes insatisfechos y decepcionados. Las razones que determinaron estas contradicciones y estas oposiciones fueron muy diversas; podían ser intelectuales o religiosas, morales o sociales, e incluso políticas. Sin embargo, todos los herejes de la Edad Media estaban convencidos de que comprendían y realizaban el cristianismo mejor que la Iglesia que los condenaba. He ahí, me parece, el único denominador común de todas las herejías medievales, ya fueran cultas o populares. Sus génesis, sus intenciones, los objetivos que persiguieron, los resultados que obtuvieron fueron tan diversos que no es posible distinguir, de manera general, sus causas profundas, su papel y su estructura social. Para estudiarlos, no habría que limitarse a establecer una distinción entre herejías cultas y herejías populares, habría que hacer también una distinción, como acabo de demostrar, entre las herejías primordiales o iniciales, las de los heresiarcas, cultos o no, fundadores o no de sectas, y las herejías de los sectarios. Una cosa es entrar en una secta existente bajo el efecto de la propaganda que realiza, y otra convertirse en un heresiarca nuevo por haber seguido arbitrariamente su propia autoridad. Acaso los historiadores de la Iglesia y de la espiritualidad, los del pensamiento y de la personalidad se interesen más por los heresiarcas iniciales, mientras que la historia social preferirá naturalmente los aspectos sociales de las sectas heréticas al estudio de los fenómenos propiamente religiosos o intelectuales de las herejías nacientes.

Puesto que nuestro coloquio versa sobre el estudio de las herejías y de las sociedades, no habría que dejar de abordar las relaciones que existen entre las herejías de los heresiarcas y las de sus sectadores y sectarios. Acaso esta distinción resulte más importante que la que se ha establecido entre las herejías cultas y las herejías populares.

E. DELARUELLE.— El señor Grundmann acaba de enriquecer nuestro conocimiento acerca de la herejía: ya sabíamos la importancia del problema de la tradición, pero ahora comprendemos mejor que esta tradición es una tradición bíblica. Cualquiera que sea el modo de interpretarla —del lado herético o del ortodoxo— la referencia a la Biblia es obligada. Permítaseme recordar que el Congreso de Ciencias Históricas de Estocolmo creó una subcomisión para estudiar las relaciones entre el pueblo y la Biblia. ¿Conocía el pueblo la Biblia? Hacia el fin de la Edad Media, Gerson y Ximenes defienden la idea de una literatura para el pueblo, de la cual se ha excluido a la Biblia. Cada estamento debe tener sus libros: los clérigos, las Escrituras; los laicos, las obras edificantes, etc. Entonces ¿cómo podían los laicos conocer las Sagradas Escrituras, en una época en la que era imposible tener acceso a una traducción? No olvidaremos, por cierto, los medios e instrumentos de ese conocimiento, tales como la estatuaria, las vidrieras, los frescos, el teatro religioso, la predicación de carácter popular.

J. MACEK.— Grundmann ha definido a Jan Hus como un hereje culto y, con razón, lo ha comparado a Wyclef. Sin embargo, no hay que olvidar una diferencia entre ambos. En sus comienzos, Hus era un profesor universitario. Pero, después de 1412, debió abandonar Praga y al predicar a los campesinos fue cuando, realmente, se convirtió en un predicador popular. Esta diferencia nos permite comprender mejor el fin de Hus y, por lo tanto, conviene no olvidarla.

C. VIOLANTE.— Esta comunicación me ha interesado mucho, sobre todo en lo que concierne al problema del conocimiento de los textos escriturarios por los laicos y, especialmente, por el pueblo. Volveré sobre la distinción entre las *ordines*, en lo que respecta a la atribución de la predicación a los clérigos. Las intervenciones de los laicos en la predicación aparecen mucho antes de Valdo y los valdenses: por ejemplo, a mediados del siglo XI, el prefecto de Roma *(prefectus urbis)* Cintio predica a los fieles en la iglesia de San Pedro y Pedro Damián elogia esta intervención. Pero hay que destacar su carácter: se trata de un *opus exhortationis* que no afecta a la doctrina sino a una exhortación de carácter moral que puede derivar en posiciones doctrinales.

En cuanto a los laicos patarinos, su movimiento no pretendía reemplazar al orden eclesiástico en la predicación; lo que quería era impedir a los clérigos culpables gozar de sus beneficios y celebrar el sacrificio de la misa. Las amonestaciones de Alejandro II no iban dirigidas contra la usurpación del oficio de la predicación, sino contra ese poder «ejecutivo» que ciertos laicos se habían arrogado frente a los clérigos, sin mediar juicio canónico.

F. GRAUS.— Quisiera ampliar un poco el concepto de herejía popular. En primer término, recordemos que la herejía no se define si no es en relación con la ortodoxia. Sin esta referencia, se hace difícil hablar de herejía. Al lado de las herejías conscientes y más o menos organizadas, con un jefe de la cabeza —sea o no letrado—, que han sido objeto de esta comunicación, encontramos en los medios populares, y en especial en el campo, gran cantidad de ideas y opiniones que sería exagerado calificar de heréticas pero que no son muy ortodoxas. Tomo como ejemplo una anécdota sacada de Paulis, en la que el porquero explica al cura del pueblo que cree en el Padre y en el Hijo, pero no en el Espíritu Santo puesto que ningún habitante del pueblo lleva ese nombre. Hay que tener en cuenta que, en el campo, la vida religiosa del pueblo transcurría dentro de una enorme confusión, donde se mezclaban restos de paganismo, ideas paraheréticas y normas de la Iglesia. En ciertos momentos y en determinadas regiones, vemos aparecer opiniones que sin ser francamente heréticas y sin prometer transformarse en herejía culta, tampoco son ortodoxas. Me pregunto si, al hablar de herejía popular, no estamos aludiendo a estas ideas, apenas desarrolladas, que luego alimentaron a la herejía popular propiamente dicha. Los vastos movimientos populares —los husitas, la Reforma en Alemania, la guerra de los campesinos, los anabaptistas— permiten advertir a los precursores, de quienes

no se puede decir que fueran herejes aunque se mantuvieran fuera de la ortodoxia, en el estricto sentido de la palabra.

L. KOLAKOWSKI.— Una sola pregunta: el criterio de herejía culta y no culta, relacionado tanto con el contenido de la doctrina como con el tipo de gente que participa en la herejía ¿no daría lugar a divisiones que no son idénticas?

J. LE GOFF.— ¿No hay en el siglo XI una especie de mutación de la herejía? Las herejías de la época carolingia concernientes a la Trinidad me parecen, de algún modo, clericales. No es sino a partir del siglo XI cuando encontramos esta dialéctica entre medio culto y medio popular, notablemente expuesta por el profesor Grundmann. Los herejes de Arrás, en el siglo XI, son un ejemplo de esta conjunción de ambos medios. Hay, sin embargo, prolongaciones de las herejías cultas de la Alta Edad Media un poco más tarde, como por ejemplo la herejía de Vilgardo de Ravena, casi «universitaria» *avant la lettre*. Además, ¿no sería interesante determinar con precisión ese grupo social de la herejía culta (clérigos de Orleans, amalricianos, etc.) que casi nunca actúa solo, ya sea como medio primario o como medio secundario en el origen de la rebelión popular? En resumen ¿qué es la *intelligentzia* medieval?

G. LEFF.— Quisiera destacar la diferencia entre las ideas cultas y las herejías populares. Con frecuencia, las ideas son más heterodoxas que heréticas, como por ejemplo, las de Abelardo acerca de la Trinidad, pero Abelardo no era un hereje. Por otra parte, hubo ideas que, en un comienzo, no eran heréticas pero que, con el tiempo, llegaron a serlo. Es lo que ocurre con la doctrina de la pobreza apostólica. Podemos decir que la mayor parte de las doctrinas populares heréticas tienen su origen en ideas cultas. A mi juicio, el problema sería el de la «degradación» de las herejías cultas en los medios populares.

R. MANSELLI.— Cuando el heresiarca, el maestro de la herejía muere, el grupo o la idea continúan. Usted ha recordado a Pedro de Juan Olivi: éste muere siendo perfectamente ortodoxo y sus ideas permanecen dentro de la ortodoxia, incluso en la comunidad que lo reverencia como santo. Después estalla el conflicto teológico de la pobreza entre los franciscanos, conflicto esencialmente ajeno al grupo que reverencia a Olivi. Pero, cuando llega la condena pontificia, algunos miembros de este grupo se convierten en heresiarcas de segundo grado y surge la posibilidad de una explosión herética. Sobre este punto, es muy interesante un documento aún inédito que la señora Franca Ageno me ha dado a conocer, relativo a los espirituales italianos y falsamente atribuido a Jacopone da Todi. Está redactado mitad en italiano y mitad en latín. En la parte italiana, el autor reconoce la derrota del grupo pero, en la parte latina, agrega que el fin de los tiempos está próximo y que, por lo tanto, es necesario preparar a los fieles para ese momento, desaconsejando, por ejemplo, el matrimonio. Así se transmite el mensaje del heresiarca, a través de una continuidad de elementos culturales, sucesivos. Respecto al conocimiento de las Escrituras por los herejes, añadiría que es un hecho típico de la herejía medieval el conocimiento de los textos sagrados, aun entre los ignorantes. No sé cómo los aprendían pero este hecho es señalado ya por Pedro de Sicilia entre los paulicianos y, con desesperación, por el clero entre los cátaros del Languedoc, hasta el extremo de que los ortodoxos deben preparar *summae autoritatum* para poder responder a los herejes.

M. TAUBES.— Me gustaría preguntar al profesor Grundmann si la distinción entre herejía culta y popular agota la tipología de la herejía. Pienso en otras sectas y movimientos heréticos que me hacen creer, sin poder afirmarlo, que en la Edad Media hay también tipos de herejías carismáticas, sin ningún vínculo con el mundo de los «sabios» o del alto clero, pero con una cultura perfecta y una nueva sabiduría, basada en elementos populares y en experiencias personales.

B. BLUMENKRANZ.— En un primer momento estuve tentado de oponer al profesor Grundmann un cierto número de ejemplos, tomados de mis propias investigaciones sobre la

Alta Edad Media, que precisamente constituyen herejías populares: me refiero a las herejías judaizantes. He notado que esas herejías son verdaderamente populares pero, sobre todo, son herejías fallidas, abortadas. De ahí, mi pregunta: ¿por qué abortaron? ¿por populares o por judaizantes?

A. ABEL.— Quiero recordar respecto de la difusión de los episodios y hechos bíblicos entre las capas iletradas del pueblo, la tradición de los constructores de iglesias y más tarde de catedrales románicas, la tradición de los pintores de frescos que utilizan cierto tipo de imágenes no por predilección artística sino por predilección doctrinal. Se encuentran unos temas, una dogmática que sería interesante estudiar para avanzar en el conocimiento de la difusión de las Escrituras. Uno de mis alumnos acaba de terminar una notable tesis sobre este tema.

H. GRUNDMANN.— Responderé en primer lugar a los señores Graus y Abel. Es necesario por supuesto distinguir entre herejías y desviaciones pero es imposible para el historiador aplicar un concepto de herejía que no sea el de la Iglesia. Tenemos que entender como herejía lo que la Iglesia ha juzgado como tal; en otras palabras: en el plano histórico la herejía se presenta tal como la Iglesia la define. Esto no impide que haya interacciones: en este sentido, por ejemplo, las herejías han contribuido a precisar dogmas, como ocurrió en el Concilio de Letrán en 1215. Allí, el dogma se definió en función de los herejes. Pero, en ese aspecto, la definición de la Iglesia tiene una vigencia limitada. Pensemos en el problema de la pobreza y la predicación. Paso ahora al tema del contenido de las herejías. Cuando definimos una herejía, hemos de dejar de lado la incredulidad, el paganismo o el judaísmo. No sé en qué medida las apostasías fueron consideradas como herejías, pero algunos cronistas pudieron calificar de heréticas apostasías que no aparecían como tales a ojos de la Iglesia. Ahora bien, la herejía no es más que una divergencia en la interpretación y en la observación de una fuente bíblica común. Es una oposición a la Iglesia y a su interpretación del Evangelio. No conozco ningún hereje que no haya reivindicado el nombre de cristiano. Los cátaros se llamaban a sí mismos «buenos cristianos». Además, sin conocimiento de la Biblia no existe la herejía. En Roma me opuse al concepto de herejía popular porque, en su génesis, la herejía no es obra de iletrados. El verdadero hereje es aquel que propone una nueva interpretación de la Biblia o de la tradición dogmática. ¿No sería preciso sustituir aquí la distinción entre herejía culta y herejía popular por la distinción entre iniciadores y sectarios, entre la herejía inicial y la de los seguidores? En resumen, hay que distinguir entre un fenómeno social —el de las condiciones de la aparición y la influencia de las sectas— y el de la herejía, fenómeno religioso e intelectual. No conozco ningún hereje «primario», ningún heresiarca, que lo haya sido por una cuestión social.

HEREJIA CULTA Y HEREJIA POPULAR EN LA BAJA EDAD MEDIA

G. LEFF

Espiritual, intelectual y socialmente, la Baja Edad Media se distingue de las épocas que la preceden por el crecimiento generalizado de la heterodoxia. De la corte papal a la parroquia, de la Universidad al predicator itinerante, los conceptos y las instituciones existentes, ya fuesen laicas o eclesiásticas, fueron cada vez más cuestionadas. Esto no significa que la cristiandad se hallara sumergida por una marejada de herejías y si subrayo la palabra «heterodoxia» más que la palabra herejía es con el propósito de distinguir entre la novedad y la no ortodoxia, por un lado, y la subversión activa, por el otro.

En verdad, es precisamente distinción la que, a grandes rasgos, marca la diferencia entre herejía culta y herejía popular. La mayoría de los sabios cuyas doctrinas habían de dar origen a la subversión, no fueron herejes ni pusieron en duda la autoridad de la Iglesia. El propio Wyclef, que estuvo a punto de hacerlo y cuyas doctrinas tuvieron consecuencias políticas y sociales inmediatas, jamás llegó a separarse de la comunión de los fieles y tampoco fue excluido de ella. Aun cuando ciertos aspectos de la enseñanza de los sabios fueron condenados, como en el caso de Santo Tomás de Aquino[1], Durando de Saint Pourçain[2], Guillermo de Occam[3], el maestro Eckhart[4], sólo se condenaron errores cometidos en puntos precisos. Por el contrario, la mayoría de los movimientos populares, que habitualmente recogían de modo tosco doctrinas de origen más sofisticado[5], fueron anatematizados, desde los valdenses del siglo XII a los beguinos y begardos del siglo XIV[6].

Esta diferencia contribuye a explicar las relaciones que existen entre las herejías cultas y las herejías populares. El tránsito de lo culto a lo popular se efectúa casi siempre no de modo directo, sino como una gradual penetración en las creencias populares de nociones que tienen su fuente en las escuelas o en las discusiones de los

---

[1] En *1277*, por Etienne Tempier en París y Robert Kilwardby en Oxford. Véase P. Mardonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13ᵉ siècle*, Lovaina, 1908; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, París, 1944, pp. 559 ss. [*La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2.ª ed., 1972.]; Gordon Leff, *Medieval thought from St. Augustine to Ockham*, Londres, 1958, pp. 229 ss.

[2] En 1333, por su doctrina de la visión de Dios. Véase J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, Münster-en-W, 1927.

[3] En 1326 cincuenta y un artículos tomados de su comentario a las sentencias fueron censurados por una comisión eclesiástica en Aviñón. Véase A. Pelzer, «Les 51 articles de Guillaume d'Occam censurés en Avignon, en 1326», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XVIII, 1922, pp. 240-270.

[4] En 1329, veintisiete proposiciones fueron condenadas en París. Véase F. Pelster, «Ein Gutachten aus dem Eckehart Prozess in Avignon», en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festgabe M. Grabmann*, Münster-en-W, 1935.

[5] El ejemplo más evidente es el de la doctrina de la pobreza apostólica, que dominó los movimientos de la reforma monástica a partir del siglo XI y, al mismo tiempo, se convirtió en la idea rectora de las sectas populares hasta el fin de la Edad Media.

[6] Para la historia de los beguinos, véase especialmente H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961 y E.W. Mc Donnell, *Beguines and beghards in medieval culture*, Rutgers, 1954.

clérigos. Aunque no se trate de una relación de causalidad, según la cual las teorías cultas serían la fuente directa de las creencias populares, a menudo —y particularmente en épocas de agitación— hay una sorprendente relación entre unas y otras. Esto nunca resultó tan notable como a partir del siglo XIV, cuando la evolución religiosa, intelectual y social, que parecía ir a la par, dio lugar a una actitud que afectó a la mayor parte de la sociedad.

En resumen, podemos aislar tres momentos principales dentro de este proceso. En primer lugar, en 1220, ya había hecho su aparición el último de los movimientos religiosos reformistas, el de los mendicantes, patrocinado y reconocido por la Iglesia. Menos de un siglo más tarde, este movimiento ya había perdido gran parte de su fervor inicial y se había institucionalizado en el seno de la Iglesia.

El descontento ante el aumento de sus riquezas, particularmente entre los franciscanos, que hasta comienzos del siglo XIII había podido concretarse en la fundación de nuevas órdenes religiosas, un siglo después ya no podía ser canalizado por la Iglesia. Sólo podía exteriorizarse en un abierto desafío a las costumbres eclesiásticas (como la controversia sobre la pobreza de Cristo, en los primeros años del siglo XIV) o en una serie de movimientos irregulares entre los cuales el ejemplo más notable es el de las beguinas. Desde el punto de vista religioso, el desarrollo general de tales movimientos laicos, no reconocidos por la Iglesia, marca la gran diferencia entre el año 1200 y el 1300[7].

Con la prohibición oficial de fundar nuevas órdenes religiosas por el cuarto Concilio de Letrán en 1215 y la disminución del fervor en las órdenes existentes, estos movimientos no eclesiásticos se convirtieron en la única vía para expresar la eterna aspiración a la pobreza apostólica. La doctrina por la cual la verdadera vida evangélica consiste en mendigar y abandonar todo lo que se posee, al igual que su predicación, pasó así inevitablemente a manos de grupos laicos, lo que la hizo aún más sospechosa de herejía.

La segunda zona de convergencia entre lo culto y lo popular es la crisis intelectual de fines del siglo XIII. En 1277, la condena por la universidad de París de más de doscientas tesis, principalmente sobre temas de filosofía pagana (Aristóteles y los pensadores del Islam) marcó el principio del fin de esa tentativa de unir la filosofía a la teología, el conocimiento natural a los artículos de fe[8]. De ahí la progresiva separación de ambos campos y el fin de los grandes sistemas de la Alta Edad Media. A partir de ese momento, se hizo hincapié en la escasa confianza que podía depositarse en el mundo creado como testimonio de los caminos de Dios. Dios era libre de hacer lo que quisiese, sin referencias a segundas causas que por lo demás podía ignorar. En Occam y sus discípulos, esta doctrina cobró una forma que tuvo efectos devastadores al demostrar la imposibilidad de llegar a una teología natural. En materia de fe, la creencia era suficiente[9].

Paralelamente a este ataque intelectual contra los cimientos de la escolástica, surgió una renovación del misticismo, encarnado sobre todo en el maestro Eckhart y sus discípulos. Influidos por las obras de los neoplatónicos Plotino y Proclo recién

---

[7] H. Grundmann, ob. cit., pp. 135-157.

[8] Véanse las obras citadas *supra*, nota 1, y también *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. por H. Denifle, y E. Chatelain, 4 vols. París, 1889-1891, t. I, pp. 543-558.

[9] Véase Gordon Leff, *Gregory of Rimini: tradition and innovation in Fourteen century thought*, Manchester, 1961.

traducidas, plantearon el principio de la acción inmediata de Dios al tomar contacto con el alma: *scintilla animae*[10].

Así como el occamismo dominó ampliamente la vida intelectual de la Europa del norte durante el siglo XIV y gran parte del XV, el misticismo fue, de las actitudes religiosas, la más extendida, tanto entre los verdaderos místicos como entre las masas exaltadas por el entusiasmo místico.

En tercer lugar, hay que destacar un creciente interés por las nuevas formas de organización eclesiástica que llevaban consigo modificaciones en la estructura interna de la Iglesia —al nivel de las relaciones entre el papa y los fieles— y en las del Estado. Se trataba de una prolongación de los debates que habían tenido lugar a partir de la querella de las investiduras, pero con la aparición de nuevos elementos: el predominio de los conceptos reformistas, y en particular los relativos al papel del papa, así como la introducción de consideraciones morales, y en particular de las cuestiones del poder temporal y de la gracia[11].

Un movimiento paralelo de protesta general contra los privilegios eclesiásticos, la riqueza y el relajamiento del clero, se desarrollaba simultáneamente en el pueblo.

Estos fueron los diferentes puntos de donde surgieron los principales problemas —tanto los cultos como los populares— en la Baja Edad Media. En este sentido puede afirmarse, sin exageración, que todas estas corrientes convergieron en la toma de conciencia que se produjo en la sociedad de la Baja Edad Media.

Aunque no constituyen —ni conjunta ni separadamente— una teoría homogénea y suficiente y menos aún una teología, estos elementos no dejan de abarcar la totalidad de los problemas (espirituales, intelectuales y políticos) de la época. De ahí que los temas principales de la discusión culta se tradujeran en una oposición popular en el plano religioso, no por su carácter herético, sino porque respondían a un estado de la sociedad de su tiempo. Esto se evidencia cuando se consideran los temas de mayor importancia y, en primer término, la doctrina de la pobreza absoluta de Cristo. Esta teoría fue formulada, al más alto nivel, primero por los franciscanos y, en particular, por algunos de sus teóricos más eminentes como Juan de Parma y Pedro de Juan Olivi, para ser declarada finalmente anatema, en 1323, por Juan XXII[12].

La doctrina a la que hacemos referencia no sólo dio lugar a un grupo disidente, los *fraticelli,* sino que, bajo una forma menos elaborada, se convirtió en el principio rector de toda reforma religiosa —ya fuese ortodoxa o herética— en la Edad Media. Fue a la vez una doctrina intelectual y una práctica común a la mayoría de las sectas heterodoxas. Como dijimos, tuvo su origen en las doctrinas de la reforma religiosa del siglo XI y desde entonces persistió bajo distintas formas —ortodoxa o heterodoxa, culta o popular— como el signo principal de toda reforma. La doctrina de la pobreza de Cristo representó la conjunción de las distintas tendencias heterodoxas de la Baja Edad Media.

La segunda gran manifestación herética en el curso de la Baja Edad Media fue una forma degradada de misticismo que, al poner el acento en la experiencia directa de

[10] Para una bibliografía, véase J.M. Clark, *The great German mystics; Eckhart Tauler and Suso,* Oxford, 1949.

[11] Sobre el desarrollo de la teoría conciliar, véase en particular, B. Tierney, *The fondations of Conciliar theory,* Cambridge, 1955.

[12] Para la historia de esta controversia, véanse los artículos de F. Erle en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte,* t. I, 1885, pp. 506-695; t. II, 1886, pp. 108-164; t. III, 1887, pp. 553-623; t. IV, 1888, pp. 1-190. También D. L. Douie, *The nature and the effects of the heresy of the Fraticelli,* Manchester, 1932.

Dios, tornaba inútiles las vías normales de la mediación eclesiástica: el hombre podía tener la experiencia directa de Dios y unirse a él. La frecuencia de esta actitud en el pueblo es uno de los aspectos más oscuros del problema de la herejía.

En su forma especulativa pura, este misticismo se origina en Juan Escoto Erígena y en las obras de los neoplatónicos y, hacia fines del siglo XIII, desemboca en la gran fraternidad de los místicos alemanes para luego extenderse a la mayor parte de la cristiandad, tanto al norte como al sur de los Alpes. Pese a la condena de algunos aspectos de las enseñanzas del maestro Eckhart en 1329, ni él ni sus discípulos pueden ser considerados como herejes. Cualesquiera que fueran sus aberraciones, la preocupación esencial de todos ellos fue la búsqueda de Dios en el alma, dentro del estilo neoplatónico aceptado en la época. Pero, en su forma popular, el misticismo estuvo unido, desde el comienzo, a un panteísmo sin reservas y, además, a algo que no puede llamarse sino una doctrina de la amoralidad. En la versión que dan los 120 artículos de Alberto Magno y las ocho proposiciones condenadas por Clemente V en 1311, en las de Urbano V, Gregorio XI y Juan Gerson, así como en las posiciones de los *homines intelligentiae*, este misticismo absolvía a los que se unían con Dios de toda traba moral, afirmando, además, que esta unión con Dios podía lograrse por medios naturales[13].

Esta actitud fue compartida por la mayoría de las sectas irregulares y no reconocidas del siglo XV. Y aunque se atribuyó en especial a la hermandad del Libre Espíritu, es evidente que no fue criterio exclusivo de ese grupo y que toda una concepción de vida extraeclesiástica encontró en ella su ideología. Entendidas las cosas de este modo, parece estéril y hasta imposible querer encontrar el origen de esta actitud en una fuente única en lugar de ver en ella algo próximo a una contradoctrina de la no ortodoxia.

Existe, por último, una correlación aún más directa entre los conceptos eruditos de Wyclef o Hus y las concepciones populares en los ataques y críticas a la Iglesia. En particular, las ideas de Gil de Roma y de Richard Fitz Ralph, desarrolladas por Wyclef, acerca del poder temporal y la gracia lo llevaron a afirmar expresamente que sólo los hombres que no estuvieran en estado de pecado mortal podían poseer bienes o ejercer cualquier autoridad y que el estado contrario podía justificar la deposición del papa y su desautorización por parte del clero.

Se halla más que un eco de esas declaraciones en los famosos versos de los campesinos ingleses, sublevados en 1381:

Whe Adam delved and Eve span
Who was then the gentleman?

El mismo ataque contra los privilegios de la Iglesia —tan extendido por todos los sectores de la sociedad medieval tardía— se reencuentra en otras exageraciones características de la doctrina culta, tal como la autoridad exclusiva de las Escrituras que Wyclef opuso a toda jurisdicción eclesiástica. En este punto, coincidía con una de las doctrinas más fundamentales de las sectas heréticas: la afirmación de la suprema autoridad de las Escrituras, en última instancia; la novedad consistía en disociar esta afirmación de la tradición de la Iglesia. Lo mismo sucedió con su enseñanza eucarística. Originada en una posición en extremo realista que consideraba a todo ser como indestructible, al cabo de cierto tiempo Wyclef hizo de ella un

---

[13] Véase E. Gilson, ob. cit.; J.M. Clark, ob. cit.

ataque contra los sacramentos, tal como los administraba la Iglesia. Tampoco esto era nuevo: esta idea existía entre los herejes desde el siglo XII. Podemos concluir afirmando que, hacia fines de la Edad Media, se produce una convergencia entre las doctrinas cultas y las populares y que de esa combinación surge el cuestionamiento de los valores sociales aceptados. Aunque esas ideas populares hayan representado un desafío directo a la sociedad —sobre todo en sus manifestaciones más extremas— en su mayor parte se originaron en doctrinas cultas que, en sí, no eran heréticas.

Sin embargo, las consecuencias finales de la creencia en la santidad de la pobreza en la experiencia directa de Dios, en la nocividad de los privilegios, en la inviolabilidad de la palabra divina y la predicación se hicieron sentir en los grupos irregulares más extremos, en la doctrina del Libre Espíritu, en las rebeliones campesinas y, sobre todo, en las dudas crecientes sobre el papel que desempeñaba la Iglesia y la eficacia de su vida sacramental.

En este sentido, se puede decir que, a finales de la Edad Media, la herejía aparece como la expresión más evidente de una toma de conciencia generalizada.

J. SÉGUY.— El profesor Leff ha dado una excelente respuesta sociológica a esta pregunta: ¿por qué el siglo XIV inglés —uno de los menos brillantes desde el punto de vista eclesiástico— produjo la más brillante escuela mística que Inglaterra haya conocido y, tal vez, la única?

Esta mística es ambigua: no se puede decir, por ejemplo, que sea antisacramental; soslaya el problema de los sacramentos. Se dirige especialmente a ermitaños, reclusos o reclusas, y plantea el problema de la pobreza en términos antimonásticos. Además, recoge los temas de Wyclef y de los lolardos. Es interesante destacar este encuentro entre herejía culta y herejía popular y observar que esta herejía no ocurría, necesariamente, fuera de la Iglesia.

E. DELARUELLE.— Sugiero ciertos matices y ciertos agregados: quisiera recordar que esta época es la de la expansión de los cartujos, el desarrollo de la vida en común (canónigos de Windesheim y hermanos de la Vida Común) y, a finales de siglo, el auge de la observancia, que redescubre la pobreza franciscana. Estudios recientes obligan a matizar las antiguas tesis sobre la *scriptura sola* de Wyclef: se puede pensar que Wyclef coincide con los teólogos de finales del siglo XIV y comienzos del XV en lo relativo al acuerdo entre la tradición y las Escrituras. En este punto, me inclinaré a comparar a Wyclef con Occam, suponiendo que ambos fueran contrarios a una teología racionalizada, que los dos vieran en la teología ante todo una forma de sabiduría y que quisieran cerrar el paréntesis escolástico para volver a su época.

R. MANSELLI.— A propósito de la pobreza franciscana, se ha nombrado a Juan de Parma y Miguel de Cesena: dos nombres extremos que no indican el momento en el que se difundió y arraigó la doctrina de la pobreza entre las capas populares. Pienso que ese momento tuvo lugar entre finales del siglo XIII y principios del XIV. Y en una zona geográfica bien delimitada: la región meridional de Francia; lo que en otros lados fue un fenómeno accidental se convierte aquí en un hecho vivo y amplio: los grupos de beguinos —la palabra «beguino» tiene aquí una significación muy distinta a la de Estrasburgo o Bélgica; son los amigos de los franciscanos, con frecuencia inscritos en su Tercera Orden— realizan el paso de la discusión en la orden franciscana a la fe en el pueblo. Ahora bien, en ese momento Miguel de Cesena es enemigo de los beguinos y los espirituales; para él, la adhesión a la pobreza es una cuestión de disciplina personal. Diría aún más: desde Juan de Parma a Pedro de Juan Olivi, pasando por Ubertino de Casale o Angela Clareno, todos ellos realizan el paso de la herejía culta a la herejía popular.

M. ASTON.— Quisiera subrayar que cuando una herejía culta se transforma en popular pierde su vitalidad a la vez que se deforma. La historia de los lolardos es una prueba de ello: a medida que los contactos con la Universidad, indispensables para una herejía culta se debilitaron —aunque continuaron durante más tiempo del que se había supuesto hasta hace poco— el movimiento lolardo también se debilitó. Por otra parte, las márgenes del movimiento son más difíciles de definir y la Iglesia se enfrenta con un problema mucho más delicado y peligroso. Hay que recordar que, incluso en el caso de herejías cultas como la de Wyclef —cuya reputación se vio favorecida por la sencillez de su vida— se podía fundar una secta herética sin quererlo.

E. POULAT.— Aunque dedicado al estudio de la Edad Moderna, me ha interesado esta discusión de medievalistas: veo aflorar el apasionante problema del destino último de las herejías.

Ayer discutíamos sobre Erasmo y hoy el señor Delaruelle nos ha recordado los trabajos de Dom de Vooght, que rehabilita a Wyclef después de Jan Hus: estos ejemplos muestran el interés de un estudio acerca del destino último de las herejías.

G. LEFF.— La actitud de Wyclef me parece elocuente. Occam estableció una distinción tajante entre la experiencia natural que podemos alcanzar gracias a nuestras posibilidades

naturales y que forma el conocimiento verdadero y las verdades teológicas que son materia de creencia, pero no precisó la posible amplitud de la interpretación escrituraria. Por el contrario, Wyclef siempre insistió en el hecho de que la única autoridad era la de las Escrituras y la opuso a la autoridad de la Iglesia. La mayoría de los pensadores del siglo XIV opusieron razón a creencia, pero incluyeron a la autoridad religiosa entre los objetos de creencia. Wyclef, en cambio, aunque no atacó nunca a la autoridad de la época patrística ni a la escolástica medieval, se rebeló finalmente contra la autoridad del poder pontificio. A menudo, dice que el papa puede ser depuesto en caso de ser necesario y que si la autoridad eclesiástica y pontificia ha interpretado a veces la verdad de las Escrituras, no tenía derecho a hacerlo.

Por lo demás, estoy de acuerdo con el profesor Manselli sobre la enorme diferencia entre Pedro de Juan Olivi y Miguel de Cesena: una misma doctrina puede englobar puntos de vista muy distintos. También coincido con la señora Aston: la relación entre Wyclef y los lolardos es precisamente la relación entre un movimiento de ideas cultas y un movimiento herético o, al menos, heterodoxo.

EL MOVIMIENTO DE LOS FLAGELANTES EN EL SIGLO XIV. SU CARACTER Y SUS CAUSAS

G. SZÉKELY

El movimiento de los flagelantes, que aparece en varios países de Europa hacia mediados del siglo XIV, se destaca porque, a diferencia de los movimientos heréticos, movilizó en corto tiempo a las masas populares en grandes territorios del continente y porque se desarrolló en todas partes de forma casi simultánea y no según el rito de la evolución y de la aparición de los problemas sociales en cada país, como ocurrió en el caso de las rebeliones campesinas. Los trabajos científicos que hasta hoy se han ocupado del período que abarca este movimiento o los que se han ocupado de los movimientos heréticos y de las rebeliones campesinas en general han tenido una manera muy especial de abordar el movimiento de los flagelantes, lo que justifica una recapitulación sobre las fuentes conocidas y la investigación de nuevas fuentes. Una gran parte de las obras históricas no hacen más que mencionar cronológicamente al movimiento de los flagelantes, sin mostrar el lugar que ocupa en el conjunto orgánico de la corriente social e histórica; otras obras históricas apenas si lo mencionan, describiendo en cambio minuciosamente las sectas que tuvieron cierta duración y las rebeliones de campesinos más importantes. Este es, pues, el tema de mi comunicación: mostrar las causas económicas y los motivos de esta tensión social que existe en los pueblos y ciudades de la Europa central y occidental durante el siglo XIV y que se manifiesta bruscamente en el movimiento de los flagelantes.

En el siglo XIV aparece en los Países Bajos la guadaña corta para segar el trigo, lo que señala el comienzo de un lento proceso de transición hacia el empleo de herramientas más productivas. Cada vez se aprovechaba más la paja del trigo en la estabulación al hacerse cada vez menos uso del ejido, del pastoreo en los bosques. Hubo un gran progreso, incluso en los países de Europa central, por lo que respecta al paso en masa de la prestación en especie a la prestación en dinero; el mercado adquirió enorme importancia en la vida de los campesinos. Los precios del trigo y del ganado alcanzaron sus más altas cotas hacia mediados de siglo y también mejoró la ganadería. El campesinado compraba herramientas de hierro y telas más caras. El estado de su fortuna dependía, en general, de los precios agrícolas desfavorables. Entre los campesinos se formaron distintos estratos, aumentando el número de los aparceros y de jornaleros agrícolas. A mediados de siglo, los movimientos de los miembros de los gremios hicieron más encarnizadas las luchas sociales. En cuanto a las consecuencias de la gran epidemia de peste, han sido exageradas; hoy tenemos de ellas una idea más justa. En el caso de Bélgica, por ejemplo, no se la puede considerar como una calamidad que despobló el país. En Hungría, a nuestro juicio, la peste fue menos terrible que en Europa central. Pero en estos últimos tiempos, hay historiadores que aseguran que los síntomas de la crisis se manifiestan antes y no después de la peste (entre los años 1320 y 1330, según Perroy). La guerra de los Cien Años agravó la mala situación del pueblo descontento; la peste contribuyó así a aumentar las tensiones pero no fue su causa. Actualmente vemos que no fue casual el estallido de las grandes crisis en el siglo XIV después de la peste, pero no como consecuencia de

ésta, pues la peste se extendió más tarde (1372, etc.) por otros países sin producir reacciones semejantes[1].

Vale la pena considerar las fuentes del movimiento y sus características. Son las crónicas, los anales, los protocolos, y las ilustraciones. Todos estos documentos son del mismo género: describen minuciosamente los síntomas de un movimiento de corta duración sin comprender sus causas y apenas establecen relación entre este movimiento y los otros hechos de la misma época. Este carácter de las fuentes explica también por qué la literatura científica consideró durante mucho tiempo al movimiento de los flagelantes como una enfermedad del pueblo, una perversión, una epidemia psíquica, tema de estudios médicos e investigaciones psicopatológicas. Existen obras que identifican completamente a los flagelantes del siglo XIII (1260-1261) con el movimiento del siglo XIV, pues sus formas se inspiraron en aquél. Se encuentran ilustraciones del movimiento de 1349 que responden a datos del siglo XIII y, a veces, se hace una comparación entre las persecuciones de los judíos y los cortejos de flagelantes, aunque haya una gran diferencia entre los dos en cuanto a sus causas particulares y a la actitud de la Iglesia hacia ambos movimientos. Un historiador, Sugenheim, ha destacado que, en un principio, únicamente participaba en los cortejos la gente de más baja condición social y que sólo más tarde se incorporaron nobles y soldados. Esta observación ayuda a comprender las causas sociales del movimiento[2].

Para hablar de la difusión del movimiento de los flagelantes, comenzaremos por Hungría. Una fuente preciosa es la miniatura de la *Crónica ilustrada* de 1370 aproximadamente, a propósito de los acontecimientos de 1261. El miniaturista húngaro pinta el fin de un cortejo de flagelantes: se ven cuatro flagelantes con capuchones o calzones blancos que, cubiertos de llagas, se azotan y azotan a sus compañeros. El dolor de la maceración está representado por la curva de las espaldas doblegadas; en el fondo se ven cuatro iglesias sobre rocas. Los historiadores del arte han reconocido el tipo iconográfico que ha servido de modelo al miniaturista; sin embargo, han comprobado que esta ilustración es más expresiva (las ropas desgarradas, las heridas sangrantes, la flagelación) que la representación de tres flagelantes en el fresco más antiguo de la iglesia de la Incoronata en Nápoles. Nuestro artista debió pues de oír la descripción de los flagelantes húngaros de 1349. Los textos de las crónicas no hablan del movimiento: los cronistas húngaros centraban su atención a la campaña llevada a cabo por la dinastía angevina contra Nápoles; pero las fuentes

---

[1] R. Kötzschke, «Bauer, Bauerngut und Bauernstand», en *Handw örterbuch der Staatswissenschaften*, t. II, Jena, 1924, p. 374; B. Bretholz, *Brünn*, Brünn, 1938, p. 63; H. Pirenne, G. Cohen y H. Focillon, *La civilisation occidentale au Moyen Age du 11ᵉ au milieu du 15ᵉ siècle*, París, 1941; Erik Molnar, *A magyar tarsadalom története az Arpadkortol Mohácsig*, Budapest, 1949, pp. 186, 249-250; Frantisek Graus, «Krise feudalismu ve 14. stoleti», *Historicky Sbornik*, t. I, Praga, 1953, pp. 112, 115, 118; H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. I, Karlsruhe, 1954, p. 281; F. Vercauteren, «Rapport général sur les travaux d'histoire du Moyen Age de 1945 à 1954», *Relazioni*, t. VI, Florencia, 1955, pp. 96-97, 102; M. Mollat, P. Johansen, M. Postan. A. Sapori, C. Verlinden, «L'économie européenne aux deux derniers siècles du Moyen Age», *Relazioni*, t. VI, Florencia, 1955, pp. 951-953; H. Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlín, 1957, p. 239; I. Talasi, «A termelés és a nyelv kapcsolata aratómüveleteinkben», *Ethnographia*, 1957, Budapest, p. 217; J. Perényi, *Lengyelország története*, Budapest, 1962, pp. 50, 52.

[2] *Düringische Chronik des Johann Rothe*, Jena, 1859, pp. 591-592; S. Sugenheim, *Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur von den ersten Anfängen historischer Kunde bis zur Gegenwart*, t. III, Leipzig, 1867, p. 278; J. Balogh, «Flagellánsok Magyarországon», en *Ethnographia Népélet*, 1927, Budapest, p. 199; B. Hubensteiner, *Bayerische Geschichte. Staat und Volk, Kunst und Kultur*, Munich, 2.ª ed. 1952, p. 122; H. Ley, ob. cit, p. 239.

extranjeras, muy numerosas, no dejan ninguna duda acerca de la existencia del movimiento en Hungría[3].

La epopeya *El amor de Toldi* (1879), obra maestra del gran poeta Janos Arany, esboza un magnífico cuadro (cantos 8 y 9) en el que aparece un cortejo de flagelantes en Hungría: campesinos, artesanos, monjes, soldados, mujeres. Esta descripción refleja el criterio de los historiadores contemporáneos del poeta. El poeta pinta a los flagelantes según Palacky, quien afirmaba que se azotaban hasta sangrar, se confesaban unos a otros y terminaban en la depravación. Pal Gyulai, el célebre crítico, constataba la realidad del cuadro evocado por el poeta, y lo consideraba como una pintura completa y verdadera de la época: «Allí se ve a la poderosa Iglesia con la gracia divina y el anatema fulminante, la penitencia silenciosa de sus claustros, el fanatismo y el desenfreno de los peregrinos.» El canónigo Antal Por, biógrafo de Luis el Grande, rey de Hungría, rechazó ya en 1892 la suposición de que el pueblo húngaro «ferviente, religioso y racional», hubiera tomado parte en las «extravagancias» flagelantes. Según él, el movimiento debió de limitarse a los territorios vecinos a las fronteras de Carintia y Estiria y no fue nada más que una procesión hacia Hamburgo, formada por alemanes residentes en Hungría. En el extranjero se hablaba de los flagelantes húngaros (de acuerdo con J. F. C. Hecker y H. Ch. Lea) e incluso se situaba en Hungría el origen del movimiento, pero en nuestro país no se hablaba de él. Los historiadores más recientes reconocen la existencia del movimiento en Hungría, pero aceptan con reticencia su origen húngaro: las causas que provocaron el movimiento de los flagelantes deben buscarse en las circunstancias propias de cada país[4].

Veamos ahora la difusión del movimiento en otros países de Europa. En principio, habrá que subrayar por un lado que las denominaciones de los flagelantes —*flagellatores, secta flagellantium, li penant* (en francés); *Geissler, Pesserer, Flegler* (en alemán); *Mrskac* (en checo) en una nota marginal; *Pickharti, Biczownik* (en polaco)— recuerdan la flagelación y, por otro, que eran considerados como heréticos. Numerosas son las fuentes que hablan de la difusión del movimiento en Austria, Bohemia, Silesia, Polonia, Alemania, Francia, Países Bajos; tenemos conocimiento de su existencia incluso en Inglaterra. Dado que numerosos cronistas describen la flagelación y los cultos de los flagelantes de un modo estereotipado, podemos dejar de lado estas observaciones de escaso valor. Por el contrario, es necesario mencionar que las fuentes referentes a Bohemia destacan que los flagelantes llegaban del extranjero y que los habitantes de ciudades y pueblos —ya fuesen checos o alemanes— se unían a ellos. Otras fuentes señalan que los flagelantes entraron en Silesia desde el extranjero. En cuanto a los Países Bajos, algunas fuentes afirman que llegaron allí procedentes de Alemania. Por supuesto, de ello no se puede sacar la

---

[3] J. Balogh, art. cit., p. 199; I. Berkovits, «A magyar feudális társadalom tükröződése a Képes Krónikában», *Századok*, Budapest, 1953, p. 62; *Chronica Principum Poloniae*, en *Scriptores Rerum Silesiacarum* (ed. de G. A. Stenzel), Breslau, 1835, p. 166; *Michaelis de Leone canonici Herbipolensis annotata historica*, en *Geschichtsquellen Deutschlands* (ed. de J. F. Boehmer), t. I, Stuttgart, 1843, pp. 476-477; *Annales Mechovienses* (ed. de Pertz), en *M.G.H. SS.*, 19, Hanover, 1866, p. 670; *Annales Wratislavienses Maiores* (ed. de Pertz), en *M.G.H. SS*, 19, p. 532.

[4] J. Arany, «Toldi szerelme», en *Arany János összes költeményei*, Budapest, 1941, pp. 216, 219-220; G. Voinovich, *Arany János électrajza*, t. III, 1860-1882, Budapest, 1938, pp. 293, 309; A. Pór, *Nagy Lajos 1326-1382*, Budapest, 1892, pp. 180-182; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, t. II, Londres, 1888, p. 381; J. F. C. Hecker, *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert*, Berlín, 1832, pp. 44, 46; J. Balogh, art. cit., p. 199; E. Molnar, ob. cit., p. 291; G. Székely, *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon a 14. században*, Budapest, 1953, pp. 366-368; I. Berkovits, art. cit., p. 92.

conclusión de que los flagelantes de cada país provenían del extranjero ni de que peregrinaban a través de toda Europa, pero es evidente que las fronteras se abatían ante sus cortejos[5].

Otro problema de las investigaciones históricas es la relación entre el movimiento de los flagelantes y la persecución de los judíos en 1349. Los dos acontecimientos pueden ser aislados, lo que no se ha hecho hasta ahora; ni siquiera Herman Ley lo hace consecuentemente, teniendo en cuenta los diferentes datos. La causa de esta confusión reside en que las crónicas mencionan los dos hechos juntos. Sin embargo, la mayor parte de las crónicas no hablan de los flagelantes como perseguidores de judíos. Para aislar ambos acontecimientos existen recursos cronológicos; además, el análisis de las capas sociales que participaron en ellos proporciona los medios necesarios para aislarlos. Algunos cristianos (incluso nobles) y sepultureros fueron también acusados de haber difundido la peste y murieron torturados o quemados vivos. Algunos contemporáneos rechazan la acusación de que los judíos sean envenenadores y —recordando la suerte de los Caballeros del Temple— afirman que los perseguidores son los deudores —sacerdotes, nobles, ciudadanos, campesinos— no vinculados a los flagelantes. Las persecuciones de los judíos en Saboya (mayo de 1348), en Suiza (enero de 1349) y en Estrasburgo (febrero de 1349) son anteriores y de carácter urbano y corporativo; en consecuencia pueden ser consideradas independientes de los flagelantes. En Wroclaw (Silesia) la persecución de los judíos (toma del cementerio) por parte de la realeza comienza en 1345; la fuente que habla de la persecución de 1349 (toma de las sinagogas y de las viviendas, matanzas) menciona, probablemente para disculpar a la ciudad, a los malhechores, *extraneos et exules et ignotos,* pero en ningún momento los llama flagelantes. Las crónicas silesianas omiten este punto; se contentan con el relato de la persecución de los flagelantes por la Iglesia: Preczlaw, obispo de Wroclaw, privó al jefe de los flagelantes, un diácono considerado hereje, de las órdenes eclesiásticas; éste, juzgado por el tribunal secular, fue condenado a la hoguera. Preczlaw prohibió los cortejos de flagelantes. Fuentes históricas muy ricas, que mencionan distintas clases de movimientos masivos y de herejías en la primera mitad del siglo XIV en Wroclaw, muestran la tensión que reinaba en la ciudad en esos tiempos; 1315-1316: persecución de las beguinas; 1329: huelga de los jornaleros; 1333: rebelión de los tejedores; 1339-1341: participación de los patricios y de los artesanos en la lucha contra el fisco pontificio; 1341: los begardos; 1343-1347: guerra de los patricios y de los miembros de los gremios para tomar el poder en la ciudad. La rica monografía de Wroclaw (escrita en parte por Karol Maleczynski) no vinculaba estos acontecimientos de la guerra social con el movimiento de los flagelantes, lo que parece indicar que separa el movimiento de los flagelantes de las persecuciones contra los judíos. Por el contrario, los protocolos de Buda —uno de ellos, fechado el 30 de junio de 1349, sobre un contrato de venta entre un judío y un cristiano, y el otro, del 21 de octubre de 1350, sobre un proceso entre

---

[5] *Chroniques abrégées,* en *Oeuvres de Froissart,* t. XVII, Bruselas, 1872, p. 274; *Compilatio brevis chronologica Anonymi* (ed. de G. Dobner), en *Monumenta Historica Boemiae,* t. VI, Praga, 1785, p. 485; *Epitome Chronicae Neplachonis* (ed. de G. Dobner), en *ibid,* t. IV, p. 122; *Continuatores Pulkavae,* II: *Cronica* (ed. de G. Dobner), en *ibid,* t. IV, p. 132; *Chronicon Benessii Krabice de Waitmile* (ed. de G. Dobner), en *ibid,* p. 34; *Francisci canonici Pragensis partis secundae chronicae Pragensis Liber III* (ed. de G. Dobner), en *ibid.,* t. VI, pp. 315-316; *Annales Wratislavenses Maiores,* ob. cit., p. 532; *Chronica principium Poloniae,* ob. cit., pp. 166-167; Samuel Bogumil Linde, *Slownik jezyka polskiego,* t. I, Lvov, 1854, reedición, Varsovia, 1951, p. 100; S. Sugenheim, ob. cit., t. III, p. 278.

un judío y un cristiano— demuestran la apacible situación de los judíos en Buda y en la Vieja Buda. En 1354, los judíos construyeron una sinagoga en Nagymarton.

La intervención del papa en favor de los judíos (el 20 de octubre de 1349) constituye un indicio de que la Iglesia deseaba, en general, calmar a los descontentos. La Iglesia, que no se había pronunciado con respecto a tantas persecuciones durante la Edad Media, da asilo a los perseguidos en Aviñón, apelando incluso a la piedad cristiana. El papa protesta por la acusación formulada contra los judíos de haber envenenado los pozos y, a fin de reprimir o desacreditar un movimiento que podía convertirse en antifeudal, simplemente atribuye las persecuciones de los judíos a los flagelantes. Además, para salvaguardar la autoridad de los sacerdotes, la Universidad de París apoya al papa contra los flagelantes, así como el emperador Carlos, aunque éste apenas se preocupase de la defensa de los judíos. Pero muchas diferencias cronológicas prueban y dejan bien claro que la persecución de los judíos no surgió con el movimiento de los flagelantes, aunque numerosas veces coincidiesen en el tiempo. He aquí las fechas de las persecuciones de los judíos: en Francia los *pastouraux* en 1320, en las ciudades de Alemania en 1330-1338, en Cheb (Eger) en 1350, en Praga en 1389 —aunque hubo flagelantes en 1349—, en España después de la peste de 1348 y en 1391. En Hungría se expulsó del país a los judíos en virtud de una orden real hacia 1360, pero enseguida se les asignó un nuevo lugar de establecimiento en Buda. Sin duda puede asignarse a los círculos feudales el principal papel en la persecución de los judíos de Meissen en 1349. Nuestras fuentes no atribuyen expresamente a los flagelantes las persecuciones que tuvieron lugar en Brabante y otras regiones de los Países Bajos y en Bohemia (1349), aunque mencionan que los judíos fueron perseguidos como sospechosos de haber provocado la peste. La biografía del papa Clemente VI habla de la injusta persecución de cristianos y judíos inocentes sin culpar de ello a los flagelantes. Simón Dubnov se atiene pues a las fuentes históricas al abstenerse de vincular las persecuciones de los judíos en el siglo XIV con el movimiento de los flagelantes, en lo que concierne a las persecuciones ocurridas en Francia, España, Estrasburgo, Colonia, Maguncia, Worms, Francfort del Meno, Wurzburgo, Espira, Nuremberg. Hubo ciudades donde la defensa de los judíos fue un buen pretexto esgrimido por el nuevo Senado para expulsar a las autoridades patricias[6].

---

[6] *Chroniques abregées*, ob. cit., p. 274; *Francisci canonici Pragensis... chronicae*, ob. cit., pp. 315-316; J. F. C. Hecker, ob. cit., pp. 42, 46, 51-52; B. Bretholz, ob. cit., p. 98; *Philo-Lexikon, Handbuch des jüdischen Wissens*, Berlín, 1935, col. 44, 69, 158, 200, 498, 554, 785; A Pór, ob. cit., p. 178; H.C. Lea, ob. cit., p. 379; S. Sugenheim, ob. cit., t. III, pp. 279-285; I. Nagy, *Anjoukori Okmánytár*, t. V, Budapest, 1887, n.° 158; L. Bartfai, *Pestmegye okleveles emlékei*, Budapest, 1938, n.° 309; S. Scheiber, «A kösepkori soproni zsinágoga feltárása», *Uj Élet*, Budapest, 1958, III, 15; G. Székely, ob. cit., p. 370; H. Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, t. I, Jena, 1930; A. Coville, *L'Europe occidentale de 1270 à 1380*, París, 1941; H. Pirenne, G. Cohen, H. Focillon, ob. cit.; B. Hubensteiner, ob. cit., p. 121; H. Ley, ob. cit., p. 341; H. Conrad, ob. cit., t. I, p. 406; P. Vilar, *Histoire de l'Espagne*, París, 1947 [*Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1979]; *Annales Wratislavienses Maiores*, ob. cit., p. 532; W. Dlugoborski, J. Gierowsky y K. Maleczynski, *Dzieje Wroclawia do rokw*, 1807, Varsovia, 1958, pp. 142, 149-154, 902; H. Markgraf, *Die Strassen Breslaus nach ihrer Geschichte und ihren Namen*, Breslau, 1896, pp. 55, 97, 225-226; H. Markgraf, «Der älteste Judenkirchhof im Breslau», en *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek zu Breslau*, cuaderno XII, Breslau, 1915, pp. 182-183; H. Markgraf, «Die St. Georgenkirche im Breslau», en *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv... zu Breslau*, XII, pp. 192-193; *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. III, Breslau, 1860, pp. 73, 100; G. Korn, *Breslauer Urkundenbuch*, t. I, Breslau, 1870. n.° 183, 189, 200; *Sächsische Weltchronik, Vierte Bairische Fortsetzung*, en *M.G.H.*, *Deutsche Chroniken*, t. II, Hanover, 1877, p. 356; S. Dubnov, *A zsidóság története az ókortól npjainkig*, Budapest, pp. 201, 212-213, 223-224, 228.

Conocemos hechos que prueban la existencia de movimientos antifeudales menos disimulados en Hungría, pero aun así sería temerario asociar estos movimientos con el de los flagelantes. Igualmente sería aventurado no admitir que pudieron desempeñar el papel que sus contemporáneos les atribuyeron en ciertos acontecimientos. En todo caso, varios hechos importantes ocurrieron en la frontera occidental de Hungría, paso habitual del cortejo de los flagelantes. Es evidente que gente del lugar se unió a los flagelantes y se puede suponer que peregrinos dispersos permanecieron en el país.

Hacia 1340-1350 tuvieron lugar en Hungría, no lejos de la frontera con Estiria, luchas entre la abadía cisterciense de Szentgotthard y sus siervos: los campesinos, que acogían a «ladrones y malhechores», no se sometieron al veredicto del abad, rechazaron el pago de los impuestos y desencadenaron varios ataques contra abades. Por esta causa los campesinos fueron juzgados por la justicia curial en 1350 como gente *maligno spiritu inflati, seueritateque indicabili et contumacia rebellionis indurati.* Antes de 1354 el cura de Sopron trataba a sus adversarios de heréticos; en 1357, en la asamblea general del departamento de Zala, se puso fuera de la ley a un siervo llamado Istvan (Esteban) y apodado Eretnek (Herético).

Esta es sin duda una de las razones por las cuales la carta pontificia habla de la efusión de sangre cristiana y del embargo de bienes de sacerdotes y laicos; ello explica también que un cronista de los Países Bajos y otro de Turingia afirmen que algunos sacerdotes corrían peligro de ser asesinados o lapidados. Compartimos la opinión de Frantisek Graus cuando dice que el movimiento de los flagelantes unió a los habitantes pobres de ciudades y pueblos y terminó por volverse contra los señores feudales[7].

Esta no es más que una parte de las inculpaciones, que en su mayoría pertenecían a la categoría de las «acusaciones contra los herejes». El papa Clemente VI calificó al movimiento de los flagelantes de superstición, de creencia errónea *(superstitiosa adinventio, supersticiosa secta seu societas)* y lo prohibió bajo pena de excomunión. Sus cantos eran considerados escandalosos, sospechosos y contrarios a la fe *(fidei katholice contrarii inventi sunt viciosi).* Cantaban por ejemplo: «Venga aquí quién quiera arrepentirse, salvémonos del tórrido infierno, Lucifer es un malvado.» En Austria, escandalizaban a la gente; su penitencia fue declarada contraria a la ley. En Bohemia, el arzobispo prohibió este movimiento y el alto clero expulsó a los flagelantes del país; el arzobispo de Magdeburgo se pronunció contra ellos; considerados como adeptos de una secta, víctimas de una creencia errónea, fueron perseguidos por los príncipes y los obispos y forzados a renunciar a sus «errores» *(aberrationes),* y en caso de reincidencia debían comparecer ante el tribunal secular. Las llamas de las hogueras revelan que los flagelantes eran perseguidos como herejes. Las expresiones deshonrosas que tratan a los flagelantes de heréticos, también lo prueban *(heresibus, scismatibus et erroribus, secta corrupta, errores; in contemptun discipline ecclesiastice; heretica penitentia).* Una de nuestras fuentes dice que es el diablo el que engaña a los flagelantes de Hungría *(deluse a dyabolo)*[8].

---

[7] E. Kalasz, *A szentgotthardi apátság birtokviszonyai és a ciszterci gazdálkodás a középkorban,* Budapest, 1932, pp. 39-40, 43, 150-155; I. Nagy, D. Véghelyi, Gy. Nagy, *Zala vármegye története. Oklevéltár,* t. I, Budapest, 1886, n.° 366; A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae,* t. I, n.° 694; *Düringische Chronik des Johann Rothe,* Jena, 1859, pp. 594-595; F. Graus, art. cit., p. 199.

[8] J.F.C. Hecker, ob. cit., pp. 51-52, 88; S. Sugenheim, ob. cit., pp. 278-280; *Additamenta ad Chronicon Zwetlense Recentius* (ed. de H. Pez), en *Script, Rer. Austr.,* t. I, col. 541; *Michaelis de Leone... annotata*

¿Por qué el movimiento de los flagelantes fue considerado como herético? No fue una organización ni una secta religiosa, como a veces se afirma. Nuestras fuentes apenas si destacan a los jefes. En ocasiones engrosaban sus filas algunos sacerdotes que, en consecuencia, eran excomulgados. Rara vez, las crónicas relacionan a los flagelantes con personas consideradas como heréticas. Tampoco fue una secta secreta; por el contrario, fue un movimiento general, cuyas doctrinas recuerdan a las de los herejes; no estuvo exento de elementos místicos ni de exaltación. Los flagelantes se opusieron incluso a algunas sectas, pues invocaban el socorro de la Virgen y de los santos. Sin embargo, los documentos de la Iglesia, y también las crónicas, hablan de sectas heréticas. Sus instrumentos de penitencia eran los mismos que los de la Iglesia y los monjes: procesiones, cruces a cuestas, ceremonias eclesiásticas, flagelación, oración, canto, audición de sermones. No fueron los únicos en considerar la peste como un castigo divino. El 7 de junio de 1349, Luis el Grande escribe a los venecianos: ... *permissione divina plaga... nunc in Regno nostro ejusdem clementia disponente cessavit;* y el 25 de junio, la República contesta al rey: *Divina potentia suum judicium mitigaverit in partibus predictis Hungarie;* el rey de Hungría escribe a Venecia, el 11 de julio: *epidemia seu mortalitas gentium Divina castigatione suum judicium mitigasset.* Estas frases reflejan la opinión del rey sobre el origen de la peste. El obispo de Varad, Demetrio, escribe el 12 de junio de 1349: *potentia divina per peste indicibilem... multorum vitam temporalem fine ineuitabili conclusisset.*

Las fuentes mencionan, o permiten suponer, que se persiguió a los flagelantes porque actuaban sin permiso de la Iglesia o del obispo. Citan también la falsa carta de un ángel, depositada en Jerusalén, y la visión de Jerusalén, la participación común de hombres, mujeres y jóvenes en las flagelaciones públicas, su actitud supuestamente hostil a los judíos: todo esto es falso. La causa principal de su persecución hay que buscarla en otra parte: el movimiento de los flagelantes acusaba a la Iglesia de ser negligente en sus deberes y amenazaba con tornar superflua la jerarquía eclesiástica. El movimiento quería predicadores laicos, cantos que narraran los sufrimientos de Jesús en la lengua materna *(canentes materna lingua... cantilenas; cantilenas in thevthunico; vulgariter decantabant; sungen eygene leysen).*

Los flagelantes sostenían que cada uno puede adquirir la gracia sin mediación de la Iglesia, sin confesarse a un sacerdote y sin la indulgencia *(sine doctrina Sacerdotum; superiorum iurisdictionen usurpare; in enervacionen Ecclesiastice potestatis).* Estas declaraciones y opiniones amenazaban también a la Iglesia desde el punto de vista financiero. La jerarquía era la que corría mayor peligro, pues en este sentido los flagelantes proclamaban casi las mismas ideas que los herejes y los prerreformadores que decían: «Sólo Dios actúa en nosotros por su gracia, sin el ministerio del sacerdote», herejía capital que abolía la institución divina del sacerdocio, la disciplina sacramental y la vida social de la Iglesia (en palabras de Ch. Mercier). Se les acusaba además de atacar los bienes y las personas de sacerdotes y laicos cristianos, de haber abandonado en masa las propiedades y los talleres y de haber adoptado una actitud hostil frente a las maquinaciones financieras y a la usura *(Finantzerey und Wucher,* en la crónica de Espira). En un canto de los flagelantes alemanes, leemos estas palabras que no hacen ninguna referencia a los judíos: «Desgraciado de tí, usurero perdido que haces de media onza una libra, lo que te hundirá en el infierno profundo.»

---

historica, ob. cit., pp. 476-477; *Chronicon Benessii Krabice de Waitmile,* ob. cit., p. 34; *Francisci canonici Pragensis... chronicae,* ob. cit., pp. 315-316; *Annales Wratislavienses Maiores,* ob. cit., p. 532; *Annales Mechovienses,* ob. cit., p. 670; J. Balogh, art. cit., p. 199.

Si examinamos minuciosamente los detalles en apariencia inocuos de las fuentes, podemos determinar —con la ayuda de los calificativos empleados— cuáles fueron los motivos que hicieron juzgar las acciones, los cantos y las opiniones de estas gentes «estúpidas, rústicas e incultas» como «herejía», juicio que llevó consigo la liquidación del movimiento[9]. El juicio de la Iglesia era correcto en el sentido de que los flagelantes no sólo representaban un fanatismo religioso sino que —aunque en su mayoría conociesen poco los dogmas de la Iglesia— se rebelaban instintivamente contra el orden feudal, cada vez más opresivo como consecuencia de las contradicciones de la nueva economía fundada en el dinero, y en el sentido de que este movimiento expresaba el malestar de las clases oprimidas de la sociedad feudal cuyos lazos intentaron desatar los flagelantes. De ahí que el movimiento de los flagelantes aporte pruebas convincentes sobre las múltiples relaciones que existen entre «las sociedades y las herejías».

[9] A. Theiner, ob. cit., n.° 694; *Chroniques abregées*, ob. cit., p. 274; *Annales Mechovienses*, ob. cit., p. 670; *Chronicon Benessii Krabice de Waitmile*, ob. cit., p. 34; *Francisci canonici Pragensis... chronicae*, ob. cit., pp. 315-316; *Chronica principum Poloniae*, ob. cit., pp. 166-167; J.F.C. Hecker, ob. cit., pp. 92, 94; *Chronicon Claustro-Neoburgense* (ed. de H. Pez), en *Script. Rer. Austr.*, t. I, col. 490-491; *Chronicon S. Petri vulgo Sampetrinvm Erfurtense* (ed. de I.B. Mencken), en *Scriptores Rerum Germanicarum*, t. III, Lipsiae, 1730, col. 341; *Adami Vrsini Molybergensis Chronicon Thuringiae* (ed. de I.B. Mencken), en *ibid.*, t. III, col. 1318; *Christophori Lehmanni Chronica der freien Reichs Stadt Speier*, 4.ª ed., Francfort del Meno, 1711, p. 704; G. Wenzel, *Magyar Diplomaciai Emlékek az Anjou-korbol*, Budapest, t. II, n.° 286, 288, 290; *Anjoukori Okmanytar*, t. V, n.° 156 y protocolo Dl. 4166 en los Archivos Nacionales de Budapest; S. Sugenheim, ob. cit., t. III, pp. 277-280; A. Pór, ob. cit., pp. 181-182; J. Balogh, art. cit., p. 199; H. Ley, ob. cit., p. 460.

R. MANSELLI.— Quisiera recordar que el movimiento de los flagelantes no comenzó en el siglo XIV ni después de la peste negra, y que los hechos húngaro, alemán, etc. son una *manifestación tardía de ese movimiento que, por entonces, ya había perdido su significación* original. También quisiera recordar que los flagelantes no eran herejes ni fueron condenados por la Iglesia y que más bien, se trata de una devoción popular. En su origen, es una cuestión de penitencia ortodoxa, debidamente autorizada y protegida por la comunidad. Hicimos hincapié en este punto en el coloquio de Perusa en 1960: una decisión de la comunidad permite a los hombres de la ciudad interrumpir el trabajo para hacer la *penitentia magna.*

Y, tras la gran difusión del movimiento por toda Italia, sigue siendo una cuestión de penitencia ortodoxa, de religión popular. Sin embargo, hay que recordar que esa mina de documentación que es el cronista Salimbene de Adam asegura que, según algunos, la *magna devotio* había inaugurado la tercera era de Joaquín de Fiore, la era del espíritu. Pero ésta no era una cuestión herética, era una interpretación. La devoción de los flagelantes continúa sin enfrentamientos con la autoridad eclesiástica durante todo el siglo XIII y termina con la formación de hermandades que continuarán la flagelación, pero ya no en público. La señora Francastel evocaba recientemente la posible formación de una de esas hermandades al año siguiente de los comienzos de esta devoción.

R. MORGHEN.— Solamente quisiera agregar que la edición de las actas del congreso de 1960 realizado en Perusa ha aparecido hace poco y que para este problema es necesario remitirse a ellas.

E. DELARUELLE.— Pero en Perusa no estudiamos el movimiento de los flagelantes en Hungría y, a través de las informaciones aportadas por el señor Székely, se constatan las semejanzas de este movimiento con el de Flandes: los flagelantes no constituyen una «secta»; no tienen nada que ver con la persecución de los judíos, aunque manifiesten cierta exaltación local. En ocasiones, revelan algunas oposiciones sociales, sin que éstas sean suficientes para explicar un movimiento que comenzó mucho antes de 1349 y que estuvo representado no sólo por bandas sino también por teóricos, como San Vicente Ferrer. Y pienso que su condena por Clemente VI se explica —en el texto mismo de la bula— por la acusación de pretender prescindir de la mediación sacerdotal. Sin embargo los flagelantes de Hungría presentan diferencias con el movimiento flamenco: en Flandes, los flagelantes están organizados en hermandades, precarias pero sometidas a una autoridad responsable. En ellas se excluye a las mujeres, a diferencia del movimiento de Hungría.

Por otra parte creo, siguiendo al cronista benedictino Gil de Tournai, que conviene establecer claramente la diferencia entre la flagelación de los laicos y la flagelación monástica.

En resumen, el movimiento de Flandes tal vez decayera porque un gran número de pícaros entraron en las hermandades, con la certeza de obtener albergue y comida por el precio de una sesión de flagelación que no era necesariamente atroz, sino más bien una *rapresentazione sacra,* un verdadero acto teatral destinado a evocar la flagelación de Cristo.

A. FRUGONI.— En efecto, la penitencia pierde crueldad: en el movimiento de los «blancos», en 1399, la flagelación es muy rara y casi simbólica; el hábito deja visible una parte de la espalda, pero la flagelación no desempeña ya ningún papel en la devoción, que ha dejado de lado al movimiento escatológico. La devoción es un simple medio de penitencia común; encarnada por un tiempo en este movimiento, se integra luego en las hermandades que, a partir del siglo XV, vivirán a la sombra de la jerarquía y de acuerdo con ella.

H. GRUNDMANN.— El caso de los flagelantes me parece interesante por dos razones: primero, porque prueba la necesidad de una investigación comparativa a nivel internacional y,

además, porque revela el resurgimiento de ciertas tendencias religiosas en distintas situaciones, a la vez que el paso a la herejía de un movimiento que, en sus comienzos, no era herético.

Los flagelantes italianos de 1260 fueron minuciosamente estudiados en Perusa en 1960 pero no así los flagelantes alemanes de 1349. Tengo curiosidad por saber si el origen de este movimiento estuvo, verdaderamente, en Hungría. No se puede negar que su aparición se explica por movimientos anteriores; también es cierto que la peste contribuyó a su formación, en la medida en que los flagelantes trataban de conjurar la cólera de Dios.

Recordaré que el Concilio de Constanza debió renovar las prohibiciones anteriores; a comienzos del siglo XV existían hermandades de flagelantes en Turingia y los testimonios de los procesos incoados a los flagelantes —publicados a principios del siglo XIX— prueban que, en algunos círculos, se esperaba la venida escatológica del profeta Enoch, precursor del Anticristo y de la vuelta del mismo Cristo.

A. GIEYSZTOR.— Estoy totalmente de acuerdo con Székely en el análisis social de los acontecimientos del siglo XIV y quisiera decir que el analista del capítulo de Cracovia redacta la noticia, fechada en 1264, en un tono sumamente hostil hacia esta forma de penitencia: el capítulo consideraba inútil esta penitencia que tenía lugar fuera de la Iglesia. Se registra también la llegada de un grupo de misioneros flagelantes de Perusa en 1264 y se nota la satisfacción del analista ante la rápida desaparición de esta penitencia. Además, el analista señala que esa penitencia ha tenido mucho éxito entre los alemanes de Cracovia, mientras que el clero y la población polaca se mostraban hostiles.

R. MORGHEN.— De igual modo, los flagelantes fueron perseguidos en Italia desde 1261 pero, por los partidarios de Manfredo y Humberto Pallavicino, por los gibelinos, probablemente porque tomaron el carácter de opositores güelfos frente al gibelinismo, triunfante después de Montaperti.

R. MANDROU.— En tiempos de la Liga, la flagelación pública toma un notable impulso en París, entre 1589 y 1594. Pero la sensibilidad religiosa ha cambiado lo bastante como para que los testigos —un burgués de París llamado de l'Étoile— se muestren disconformes con estas manifestaciones de piedad. Un poco más tarde, hacia 1640, el *Mercure Français* hace referencia a escenas de flagelación en Marsella y las considera como algo exótico, español, como una exageración religiosa.

G. SZÉKELY.— Estoy totalmente de acuerdo con el señor Grundmann cuando piensa que el problema capital es saber cómo un movimiento que en su origen no era herético pudo más tarde ser condenado como tal. Quisiera agregar, siguiendo en este punto al señor Gieysztor, que los flagelantes son brevemente mencionados en Polonia, así como en Hungría, en el siglo XIII, pero que luego nuestras fuentes enmudecen. A comienzos del siglo XVI, todavía aparece una hermandad de flagelantes en Hungría, pero las autoridades religiosas no la consideran herética. En cuanto al carácter español de esta forma de piedad al que el señor Mandrou hizo referencia, hay que relacionarlo, sin duda, en el siglo XV, con Vicente Ferrer. Me parece importante que movimientos análogos se hayan desarrollado en distintos países de Europa a mediados del siglo XIV.

EL HUSITISMO EN CAMPOS Y CIUDADES

J. MACEK

Durante el Concilio eclesiástico celebrado en Constanza en 1415, el canciller de la Sorbona, Juan Gerson, pidió que se condenase al hereje checo Juan Hus porque «su doctrina niega todo fundamento al derecho no sólo eclesiástico y civil sino también divino y natural». Al mismo tiempo, Gerson expresó el temor a que la obra de Hus cayese en manos «de gente bárbara, sin instrucción, y de campesinos a quienes esas ideas seducen e incitan a toda clase de villanías, como la revuelta y la sublevación»[1]. El previsor canciller de la Sorbona y abogado de las riquezas y privilegios de la Iglesia advirtió, pues, en los campesinos, la fuerza social que daría su apoyo a la doctrina de Juan Hus. Y la tendencia a limitar la ideología husita únicamente al medio campesino queda de manifiesto en muchos tratados históricos consagrados al husitismo.

Aún hoy, la literatura especializada tiene la costumbre de relacionar el husitismo con el medio campesino y describir el carácter social del husitismo como una guerra de campesinos. Un análisis más prolijo de la procedencia social de los husitas nos mostrará, sin embargo, un cuadro mucho más complejo y revelará realidades a veces sorprendentes.

En primer término, hay que tener en cuenta que el husitismo presentó diferencias considerables, tanto desde el punto de vista ideológico como social, sobre todo en el período 1419-1437, y que además tan sólo era considerado un movimiento compacto y unido por los observadores no iniciados. Entre 1415 y 1419, las diferencias no fueron demasiado lejos, pues el movimiento estaba en sus comienzos y sufría la presión conjunta del rey, de la alta nobleza y de los señores.

Fueron las ciudades las que ofrecieron un apoyo más sólido y temprano a la doctrina de Hus. Hacia 1415, Praga, gran ciudad con sus 35 000 habitantes, ocupaba el primer puesto entre las ciudades checas por su desarrollo económico y número de habitantes[2]. Comparadas con ella, las otras ciudades reales perdían importancia ya que su composición social y su número de habitantes (de 2 000 a 5 000) dejan entrever que se trataba de ciudades relativamente pequeñas (según la clasificación clásica de Büchner). Por otra parte, estas ciudades reales rodeadas de murallas eran numerosas —había 32 en total— dentro del territorio bastante poco extenso de Bohemia (50 000 km^2). A éstas hay que agregar, además, cierto número de ciudades de la Iglesia y de la nobleza. Así se constituía una red de colonización urbana cuya

[1] Las notas de Gerson se han tomado del manuscrito de la biblioteca del Vaticano, Palat. 595, f° 55r-55v. *Cf.* V. Novotný, *Jan Hus*, t. I, Praga, 1915, pp. 392-393. El libro de Novotný sigue siendo hoy en día la obra científica fundamental sobre Hus.

[2] El primero que se ocupó del desarrollo económico y social de las ciudades checas en el siglo XIV y a comienzos del XV y que calculó el número de habitantes de Praga, así como de otras ciudades fue B. Mendl. *Cf.* «Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku» («Crisis y luchas sociales en las ciudades del siglo XIV»), en *Český časopis historický* (a partir de ahora, *ČČH)*, t. XXXn., Praga, 1926; «Hospodářské a sociální poměry ve městech pražských vl. 1378-1434» («Situación económica y social en las ciudades de Praga en el período 1378-1434»), en *ČČH*, t. XXII.

densidad (más de 40 ciudades) sólo era superada, en la época, por la de Flandes o Italia.

En todas las ciudades reales, los detentadores del poder eran los patricios, los mercaderes y los propietarios de tierras situadas dentro o fuera de las murallas urbanas[3]. Incluso en las ciudades checas podemos observar un rasgo general del desarrollo social de esta capa: primero luchó con la nobleza, pero luego se le acercó, deseosa de formar parte de ella y obtener sus privilegios[4]. En las ciudades, los patricios reinaban a modo de oligarquía y despertaban resentimientos no sólo por que eran usureros[5] y saqueaban los bienes comunales sino también porque eran de nacionalidad alemana, frente a la mayoría checa de la población urbana. En algunas ciudades (por ejemplo en Česká Třebová y en Horažd'ovice), las inscripciones checas de los registros municipales muestran que los burgueses checos tenían ya vara alta en la alcaldía entre 1409 y 1412[6]. En otras ciudades, los oficiales y artesanos checos no ingresaron en el concejo municipal, junto a los patricios, sino aislada y progresivamente desde comienzos del siglo XV. El patriciado era enemigo de toda novedad, defendía encarnizadamente los privilegios feudales y representaba un feroz adversario de Hus y los husitas. Los patricios, al igual que los señores y los prelados, eran defensores fanáticos de los dogmas católicos[7].

En las ciudades checas mientras que el patriciado no constituía más del 10% de la población, como máximo, el grupo social más fuerte era el de los oficiales y artesanos, que representaban a más del 60%. Estaban organizados en gremios y soportaban a disgusto el dominio de un patriciado comerciante y usurero[8]. Aspiraban al poder en las ciudades y a la representación en el gobierno del país junto a los señores, a la pequeña nobleza y a los prelados. Los jefes naturales de los burgueses checos eran los burgueses de Praga, especialmente atormentados por las rentas que pasaban a manos de patricios y prelados. En la Praga de antes del husitismo, entre 1400 y 1419, había, por ejemplo, en el barrio de la Ciudad Vieja, casi un 90% de casas sometidas a un impuesto perpetuo pagadero a los acreedores, patricios o prelados[9].

---

[3] A comienzos del siglo XV, por ejemplo, el patriciado era dueño de nada menos que 115 villas en régimen de servidumbre, en los alrededores de Praga y Kutná Hora. J. Lippert, «Bürgerlicher Landbesitz im 14. Jahrhundert zur Ständefrage jener Zeit», en *MVGDB*, t. XI., pp. 1 ss.

[4] Desde 1309, el patriciado de Praga se enfrentó con la nobleza y se esforzó por obtener privilegios económicos y políticos. En el reinado de Carlos IV (1346-1378), el patriciado gozaba del apoyo del gobierno real.

[5] Las opiniones de Juan Hus y del gran pensador checo Tomás de Štítné (muerto en 1401) acerca de las prácticas usureras de los patricios han sido citadas en la obra de J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí* (Tábor y el movimiento revolucionario husita), t. I, Praga, 2.ª ed. 1956, p. 90.

[6] Un tratamiento de conjunto del problema de las nacionalidades en la época husita se encontrará en J. Macek, «Národnostni otázka v husitském revolučnim hnutí» («La cuestión de las nacionalidades en el movimiento revolucionario husita»), *Československý časopis historický* (a partir de ahora, *ČSČH)*, t. III, 1, Praga, 1955, pp. 4-30.

[7] Una síntesis general de la historia del husitismo y, en particular, un análisis de la estructura social de este movimiento se encuentran en J. Macek, *Husitské revoluční hnutí* (El movimiento revolucionario husita), Praga, 1952. La abominable alianza del patriciado comerciante y usurero con la nobleza y, sobre todo, con los prelados fue sometida a una crítica severa, también, por el célebre pensador checo y padre de las ideas de la Unidad de los Hermanos, Petr Chelčický (1390-1460) particularmente en su tratado *O trojím lidu* (De los tres grupos sociales), Praga, 1940.

[8] Los motines de los gremios contra el patriciado, que tuvieron lugar en Brno en 1378 y en Jihlava en 1391, por ejemplo, son testimonio de ello.

[9] B. Mendl, *Z hospodářských dějin středověké Prahy* (Al margen de la historia económica de la Praga medieval), Praga, 1925, p. 165.

Era natural, entonces, que los burgueses se rebelasen contra esta supremacía y deseasen gobernar solos, soñando con la abolición de las rentas. Esta es la razón por la cual se convirtieron en fervorosos partidarios de la lucha de Hus, inspirada en la obra de John Wyclef y dirigida contra la Iglesia relajada, opulenta y explotadora[10]. En las ciudades, la Iglesia disfrutaba de privilegios jurídicos y económicos. Los burgueses deseaban que esos privilegios fuesen suprimidos y que la Iglesia se redujese a la modestia, sin percibir las rentas y los intereses de los préstamos ni sacar dinero de los bolsillos de los burgueses en forma de réditos eclesiásticos por la confesión, el entierro, la misa, los sacramentos, etc. Por esta razón, los burgueses apoyaron la lucha de Hus por el Evangelio puro de Cristo, por la Iglesia de Cristo y por el renacimiento de la vida espiritual y Hus se sirvió de este apoyo con todo respeto[11].

Los ataques de Hus contra los prelados despertaron también una cálida acogida entre los indigentes de la ciudad, los artesanos empobrecidos, los asalariados, los criados, las sirvientas, los mendigos[12]. En Praga, estos indigentes representaban alrededor de un 40% del total de la población. Su situación social se vio agravada por la devaluación de la moneda en la que eran pagados sus salarios y por el alza constante del precio de los productos de primera necesidad, lo que es posible probar en la Praga de comienzos del siglo XV[13]. Los indigentes de Praga eran el elemento más revolucionario pues no sólo pretendía eliminar a los prelados pecadores sino que, además, trataba de escapar al dominio económico de los maestros de los gremios. De ahí que los indigentes siguieran a aquellos discípulos de Hus que proponían un endurecimiento de la doctrina del maestro y aportaban ideas quiliastas y místicas. Bajo la dirección de Nicolás de Dresde[14] y Juan Želiv[15] se constituyó así una fracción revolucionaria husita en Praga.

Contra esta corriente radical, el centro husita en la ciudad estuvo representado a partir de 1415 por los partidarios del amigo y discípulo de Juan Hus, Jacobellus o

---

[10] Las opiniones críticas de Juan Hus sobre la Iglesia y en especial sobre sus riquezas han sido recogidas y estimadas en la obra compendiada de J. Macek, *Jan Huss*, Praga, 1961. Véase también, J. Macek, «Jean Huss et son époque» (*Historica*, XIII, Praga, 1966, pp. 51-80).

[11] El hecho de que Juan Hus mantenía amigables relaciones con la burguesía checa no sólo queda probado por su actividad de predicador en la Capilla de Belén (destinada a la predicación de la palabra de Dios a los burgueses checos), por su correspondencia (por ejemplo, las cartas dirigidas a los burgueses de Plzeň, Louny y, sobre todo, de Praga), sino también porque, en la doctrina de los tres grupos sociales, Hus situaba a los artesanos burgueses en el segundo grupo, al lado de los nobles.

[12] La monografía de F. Graus, *Městská chudina v době předhusitské* (Los indigentes de las ciudades en la época prehusita), Praga, 1949, constituye la obra básica sobre los indigentes de origen urbano.

[13] F. Graus, *ibid.*, proporciona pruebas concluyentes de esto en un *excursus* especial, p. 189, nota.

[14] Nicolás de Dresde, junto con su hermano Pedro, fundaron una escuela en Praga para hijos de la burguesía. Nicolás se hizo famoso por la manera en que movía a la gente humilde a oponerse a la Iglesia, haciendo llevar por la ciudad imágenes que hostigaban a la Iglesia contemporánea. Además, se dio a conocer por sus violentos ataques contra la nobleza, el patriciado y los regidores de Praga. El empleo del cáliz en la primera comunión (en 1414) va también unido a su nombre. Nicolás de Dresde fue expulsado por los prelados de Praga y quemado vivo en Meissen por hereje antes de 1419. Juan de Želiv lo citaba siempre, junto a Juan Hus, como su maestro, *Cf.* J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, ob. cit., t.I, pp. 166-170. Un estudio especialmente revelador es el consagrado a Nicolás de Dresde por J. Sedlak, «Mikuláš z Draždian» («Nicolás de Dresde»), *Hlídka*, t. XXXI, 1914.

[15] El nombre de Juan de Želiv, predicador de la iglesia de Nuestra Señora de las Nieves, va unido al estallido de la revolución husita el 30 de julio de 1419, cuando el pueblo de Praga bajo su dirección atacó a los prelados y patricios y tomó el poder. Un análisis de las ideas de Želiv ha sido hecho por F. Graus, ob. cit., pp. 167 ss. La obra fundamental de Želiv, *Preparación a los sermones*, ha sido editada por A. Molnar, *Dochovaná, kázání Jana Želivského z roku 1419* (Sermones conservados de Juan de Želiv del año 1419), t.I, Praga, 1953.

Jakoubek de Stříbřo[16] y, más tarde, por Juan Rokycana[17], quienes comenzaron a llamarse calicistas o calixtinos, por el símbolo del movimiento husita: el cáliz. Después de 1419 y, en particular, después de los primeros años de combate, un grupo de maestros de la Universidad se separó de este centro, con Juan Příbram y Křissan de Prachatice[18] a la cabeza, para acercarse gradualmente a la Iglesia católica y por último reintegrarse a ella (sobre todo después de 1432). Mientras que los artesanos de los gremios seguían a Jacobellus y Rokycana, el sector de la nobleza partidario del husitismo y el nuevo patriciado checo apoyaron a Příbram y a Křissan.

En 1419 y especialmente después de la victoria obtenida sobre la primera expedición de cruzados en 1420[19], un elevado número de patricios abandonaron Praga y las ciudades checas. Sólo de Praga, por ejemplo, huyeron mil cuatrocientos de los patricios y burgueses más ricos. Sus bienes de más valor —casas, tierras— fueron confiscados por la comunidad revolucionaria y entregados a quienes se habían hecho acreedores de mayores méritos en la victoria «de la palabra de Dios», casi todos artesanos de los gremios[20]. Con ellos comenzó a formarse un nuevo patriciado checo que progresivamente perdía su radicalismo y se acercaba una vez más a la nobleza. Sus reivindicaciones sociales, como las de toda la burguesía, fueron satisfechas por el hecho de que la mayor parte de los bienes de la Iglesia cayó en sus manos, de que las tasas a perpetuidad fueron abolidas en 1421 y de que los burgueses comenzaron a participar activamente a través de sus representantes en el gobierno del país[21]. Conviene destacar aquí que sería completamente falso identificar la lucha

[16] Jacobellus de Stříbřo, amigo de Hus, empezó a administrar —junto con Nicolás de Dresde— la comunión bajo las dos especies *(sub utraque specie)*. Además, se convirtió en el sucesor de Hus en la capilla de Belén, pero se opuso durante largo tiempo a la sublevación. Por esta causa, el centro del movimiento revolucionario se desplazó de Belén al púlpito de Juan de Želiv. Jacobellus de Stříbřo se adhirió al movimiento revolucionario pero no cesó de alertar contra el radicalismo y de predicar el compromiso. Murió en 1429. Para el personaje de Jacobellus de Stříbřo, *cf.* F. M. Bartoš, *Soupis literární činnosti Jakoubka ze Stříbřa* (Inventario de la actividad literaria de Jakoubek de Stříbřo), Praga, 1925.

[17] Después de la muerte de Jacobellus de Stříbřo, Juan Rokycana (muerto en 1471) pasó a ser el jefe de los calicistas que, además, lo eligieron arzobispo. Sin embargo, esta elección nunca fue confirmada por el papa y Rokycana se convirtió en el creador y organizador de la Iglesia calicista checa. *Cf.* R. Urbánek, *České dějiny*, III: *Věk Poděbradský* (Historia checa, III: La época de Jorge de Poděbradsky), Praga, 1930. En los últimos tiempos, la fundamental importancia de Juan Rokycana para la Reforma checa y europea ha sido estudiada por F.G. Heymann, *John Zižka and the Hussite revolution*, Princeton (Nueva Jersey), 1955.

[18] Juan de Přibram y Křissan de Prachatice, maestros de la Universidad, fueron amigos y discípulos de Juan Hus. No obstante, abandonaron progresivamente los principios husitas y el cáliz se convirtió para ellos en un símbolo privado de sentido.

[19] Inmediatamente después de la llegada de los taboritas a Praga, en mayo de 1420, todos los adversarios del cáliz fueron expulsados de la ciudad. El 14 de julio de 1420, el ejército husita derrotó a los cruzados en la batalla de la colina de Vítkov, cerca de Praga y, tras la huida de los cruzados y del rey Segismundo, el resto de los patricios emigró.

[20] El municipio de Praga tomó todas las medidas posibles contra «los enemigos del cáliz», bajo la dirección de Juan de Želiv. A finales de agosto de 1421, los municipios de los tres barrios de Praga (la Ciudad Vieja, la Ciudad Nueva y el Pequeño Barrio) abolieron las rentas. De inmediato, se proclamó que los cuantiosos bienes confiscados a la Iglesia, a la nobleza y a los patricios serían vendidos «al rico y al pobre, según su capacidad adquisitiva». Naturalmente, esta venta benefició ante todo a los burgueses acomodados que podían comprar los bienes confiscados. También los regidores gozaron de prioridad en este enriquecimiento. De estas capas sociales surgió poco a poco un nuevo patriciado checo. Para las confiscaciones, véase B. Mendl, *Z hospodářských dějin...* pp. 2-3.

[21] Hasta 1419, sólo la nobleza (tanto la alta nobleza, los señores, como la pequeña nobleza, los caballeros) y los prelados estaban representados en la dieta del país. Sin embargo, en la dieta de Čáslav, reunida en 1421, entre las veinte personas encargadas de gobernar provisionalmente el país, había ocho

contra el patriciado con el chauvinismo nacional[22]. Si bien es cierto que entre los adversarios del cáliz expulsados de 1419 a 1421 prevalecían los alemanes, no es menos cierto que Juan de Želiv, a la cabeza de la comunidad revolucionaria, en 1421 destinó predicadores alemanes especiales a los burgueses husitas de origen alemán que permanecieron en Praga al lado de sus hermanos checos[23].

Alrededor de Praga, capital de un reino sin rey, se formó en 1421, en el apogeo de la revolución, una federación urbana constituida por 23 ciudades checas[24]. Los regidores de la ciudad eran, de hecho, los dueños del país y su conciencia de este hecho se tradujo no sólo en el programa de los Cuatro Artículos[25], en numerosos manifiestos husitas[26] que desarrollaban el programa de los Artículos y en numerosos actos diplomáticos, sino también, por ejemplo, en el manifiesto que Praga dirigió a la República de Venecia, ofreciéndole su alianza contra el rey Segismundo[27]. Sin embargo, la federación urbana perdió paulatinamente su impulso revolucionario. Con la extensión de la base material de las ciudades (que se apoderaron de las villas en régimen de servidumbre pertenecientes a los conventos y al arzobispado antes de 1419) y el crecimiento del peso político de la burguesía, se puso de manifiesto un evidente rechazo de las luchas ulteriores. Muchos burgueses se inclinaban por el compromiso y el acuerdo con la Iglesia y la nobleza. Mientras la Iglesia envió sus cruzados a Bohemia (cinco cruzadas en el período comprendido entre 1420 y 1431), mientras el rey y el emperador Segismundo se esforzaron por conquistar militarmen-

---

burgueses (cuatro de Praga), siete representantes de la pequeña nobleza y cinco señores, pasajeramente reconciliados con los husitas. Los prelados fueron excluidos de la dieta. Desde la época husita hasta el siglo XVII, los burgueses conservaron el derecho a formar parte de la dieta como Tercer Estado.

22 Conviene señalar aquí el hecho evidente de que el nacionalismo se manifiesta en el movimiento husita sobre todo a partir de 1420, cuando, amenazados por las incursiones de los cruzados, los husitas debieron movilizar todas sus fuerzas para defender su país natal. A partir de 1420, por el contrario, se evidencia una marcada preocupación por atraer a la población alemana a la lucha por el cáliz.

23 Como desde 1419 no había gobierno real en el país, los regidores de Praga ocuparon el lugar de los magistrados reales y edificaron una sólida organización de la federación urbana. Sin embargo, seis ciudades, en el sur y el sudoeste de Bohemia, se separaron de Praga en 1421 y se unieron, mediante acuerdos amistosos, con Tábor. Hubo así siete ciudades taboritas contra los 23 miembros de la federación de Praga. Gradualmente, la federación urbana taborita ganó terreno y, en 1427, agrupó bajo su dirección a 33 ciudades checas, mientras la federación de Praga quedó con 4 ciudades.

24 Para este desarrollo véase J. Macek, *Husitské revoluční hnutí*, ob. cit., pp. 104, 120, donde también pueden hallarse mapas.

25 Los Cuatro Artículos de Praga solicitaban:

1.° Que la palabra de Dios fuera predicada libremente, sin ningún tipo de trabas.
2.° Que el cuerpo y la sangre de Cristo se recibieran bajo la doble especie del pan y el vino.
3.° Que cesara la dominación secular del clero.
4.° Que los pecados capitales fueran sancionados por personas designadas a este efecto.

El programa de los Cuatro Artículos se desarrolló a partir de las peregrinaciones a las montañas en 1419 y se formuló en 1420 en Praga como programa común a todos los partidos husitas. Sin embargo, los husitas jamás llegaron a un acuerdo sobre el tenor exacto de dichos artículos y menos aún sobre su interpretación. Para los taboritas y Juan de Želiv, los Cuatro Artículos representaban el programa mínimo; en cambio, para los calicistas, era el máximo. Para el origen de los Cuatro Artículos y su importancia véase J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, ob. cit., t. II, Praga, 1955, pp. 219 ss.

26 A partir de 1420, los husitas hicieron esfuerzos sistemáticos para informar al extranjero de sus objetivos. Los manifiestos husitas de Praga circularon por Cracovia, Roma, Barcelona, Basilea, París, Erfurt, Leipzig, Colonia y Cambridge. La esencia de estos manifiestos residía en la interpretación y justificación detallada de los Cuatro Artículos de Praga. *Cf.* F.M. Bartoš, Husitstvi a cizina (El husitismo en el extranjero), Praga, 1931.

27 F.M. Bartoš, «Manifesty města Prahy z doby husitské» («Manifiestos de la ciudad de Praga en la época husita»), en *Sbornik příspěvkůke dějinám hlavního mesta Prahy*, t. VII, Praga, 1932.

te el reino de Bohemia, las ciudades se cerraron para defender los beneficios adquiridos. No obstante, una vez que Segismundo de Luxemburgo comenzó las negociaciones para el cese de hostilidades (Bratislava, 1429)[28] y el Concilio de Basilea invitó a los checos a participar en él mediante el envío de una delegación —dando a entender incluso la posibilidad de concesiones (Convención de Cheb de 1432)[29]—, la burguesía de las ciudades, económicamente poco desarrollada, vio en el acuerdo con los señores feudales el único medio de lograr sus reivindicaciones. Durante muchos años, la burguesía husita mantuvo sus conquistas; sin embargo, a finales del siglo XV perdió su poder político y terminó sojuzgada, incluso económicamente, por los señores feudales[30].

El campo checo dio un sólido apoyo al husitismo. Allí existían desde el siglo XIV (hubo un importante levantamiento de supuestos valdenses en 1330, en la Bohemia meridional)[31] organizaciones clandestinas de la herejía popular. Su apego a la Biblia, su repulsión ante las riquezas de la Iglesia, así como la austeridad de sus costumbres, respondían perfectamente al espíritu del campesinado[32]. En Bohemia, la población servil era la base de la espléndida posición de la Iglesia y la nobleza. Propietaria de más de un tercio de las tierras serviles de Bohemia, la Iglesia exigía a sus súbditos, tan despiadadamente como la nobleza, tributos en dinero y en especie, prestaciones de trabajo e impuestos extraordinarios y fijos. Sobre todo en la segunda mitad del siglo XIV y comienzos del XV, el peso de los tributos y los impuestos aumentó proporcionalmente gracias al predominio del sistema fiscal de la Iglesia romana con el apoyo de Carlos IV y Venceslao IV en la región checa. Ello fue debido a que la Iglesia transfirió a los siervos todas las contribuciones eclesiásticas en forma de pretendidos impuestos extraordinarios[33]. Bajo la presión de esta creciente explotación, la resisten-

---

[28] En 1429, el rey Segismundo invitó al jefe de los husitas, Procopio el Grande, a las negociaciones de Bratislava. No obstante, no pudo lograrse ningún acuerdo, pues por esta época Segismundo aún insistía en la capitulación de los ejércitos husitas.

[29] La convención de Cheb fue el acuerdo preliminar entre los representantes del Concilio de Basilea y los husitas firmado en esa ciudad el 18 de mayo de 1432. En este acto se aseguraba a los husitas el derecho a discutir libremente en el Concilio, se les reconocía la condición de parte de pleno derecho en el litigio, se les garantizaba la posibilidad de prepararse para las discusiones y se estipulaba que el árbitro en la controversia entre la Iglesia y los husitas debía ser el Evangelio, la práctica de Cristo y la Iglesia de los Apóstoles. Esto constituyó un brillante éxito de los husitas, consecuencia de la notable victoria que obtuvieron sobre la quinta cruzada cerca de Domažlice, en agosto de 1431. Por primera vez en la historia de la Iglesia católica, sus representantes se comprometieron a discutir los asuntos en litigio con los herejes mediante un tratado.

[30] De acuerdo con los términos del llamado tratado de San Venceslao, firmado en 1515, la burguesía conservó sus derechos políticos (participación en la dieta) pero perdió sus privilegios económicos en beneficio de la nobleza.

[31] Los siervos se negaron a cumplir con sus obligaciones y se sublevaron y el señor de estas regiones, Oldřich de Hradec, se vio incluso obligado a tomar medidas militares contra ellos. Los fragmentos de las actas de la Inquisición del año 1340 nos informan de que, en su mayoría, eran los campesinos y los indigentes de los pueblos quienes apelaban a los «pobres de Lyon» (J. Macek, *Tábor*.., t. I, pp. 154-156). Otro fragmento de las actas del proceso de la Inquisición contra los valdenses, también de 1340, fue descubierto por I. Hlaváček, «Inkvisice v Čechách ve 30. tych letech XIV. stoletì» («La Inquisición en Bohemia en los años 30 del siglo XIV»), en *ČSČH*, t. V, 19576, pp. 526-538.

[32] Una de las obras básicas para conocer la situación económica y social del campesinado de Bohemia de los siglos X al XV es la monografía en dos tomos de F. Graus, *Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské*, t. I y II (Historia de la población campesina de Bohemia en la época prehusita), Praga, 1953, 1957.

[33] A partir del siglo XIV, se estableció como regla que ningún cargo de prelado en Bohemia podía ser ocupado sin el consentimiento de la corte papal, que en concepto de servicios, anatas y provisiones, pedía un derecho muy alto, pagadero en oro, a cambio de dicho consentimiento. Bajo el pontificado de

cia de las villas checas contra la Iglesia se agudizó y se manifestó en el rechazo de los impuestos, los ataques a los magistrados eclesiásticos, los incendios masivos y las frecuentes sublevaciones[34]. El resentimiento contra la opresión feudal de la Iglesia encontró también su expresión en los grupos secretos de la herejía popular, que proliferaban.

Estas fueron las tradiciones del movimiento contra la Iglesia a las que Juan Hus se atuvo cuando, desterrado de Praga, predicó al pueblo campesino del sur y noroeste de Bohemia, entre 1412 y 1414[35]. Después de su muerte, sus partidarios y discípulos, en especial, Martín Húská, conocido por Lokvis[36], Václav Koranda, Petr Kaniš y otros, comenzaron a organizar la resistencia de los siervos. Continuaron desarrollando las ideas reformadoras de Hus y sobre todo las ideas quiliastas sobre el fin de este mundo y el advenimiento del reino popular de Cristo; hablaban de la supresión de toda clase de impuestos y de la opresión feudal; predicaban la fraternidad y la igualdad de todos los «fieles». En 1419, estos predicadores bíblicos exhortaron al pueblo a reunirse en las colinas y en los promontorios para, allí, fortalecerse con la palabra divina y tomar las armas contra los enemigos de Dios. Mientras en las ciudades los predicadores cantaban las alabanzas de las cinco ciudades elegidas (Pilsen, Louny, Kaltovy, Slaný, Žatec) donde reinaría el poder de Dios, en el campo este papel se asignaba a los promontorios elegidos[37]. Así pues, las colinas se

---

Clemente VI (1342-1352), por ejemplo, se solicitaron —y pagaron— 500 provisiones para Bohemia. *Cf.* K. Krofta, «Kurie a církevní správa v zemích českých v době předhusitské» («La Curia y la administración eclesiástica en los países checos en la época prehusita»), en *ČČH*, t. X, XII, XIV, 1904, 1906, 1908 y J. Eršil, *Správní a finanční avignonského papežství k českým zemím ve třetí čtvrtině XIV. století* (Las relaciones administrativas y financieras del papado de Aviñón con los países checos en el tercer cuarto del siglo XIV), Praga, 1959. Ambos autores han demostrado —uno, respecto del papado de Roma y el otro, del de Aviñón— que la explotación de los países checos por la corte papal aumentó vertiginosamente, sobre todo después de mediados del siglo XIV.

[34] Un panorama detallado, con enumeración de todas las acciones dirigidas contra la Iglesia y el régimen feudal, ha sido elaborado por F. Graus, *Dějiny venkovského lidu...*, ob. cit., Praga, 1957, pp. 282-297.

[35] Al principio, Hus se alojó en el dominio de Kozí, no lejos del actual Tábor, y allí predicó a la población rural venida de los alrededores con gran éxito. Más tarde, se trasladó al dominio de Krakovec, cerca de Rakovník, y su auditorio siguió estando compuesto por campesinos. Es interesante recordar los informes según los cuales desde 1377 existía un grupo de la herejía popular, en los alrededores del dominio de Kozí y que, allí donde había predicado Juan Hus, los «campesinos herejes» manifestaban su oposición a la Iglesia en 1415-1416 (J. Macek, *Tábor...*, ob. cit. t. I, pp. 157, 160-162).

[36] Martín Húská, conocido por Lokvis, fue un predicador elocuente y erudito que centró sus ataques en el santo sacramento y, con ayuda de pruebas sensoriales, llegó a renegar de su santidad y su origen divino o su simbolismo. Sus primeros tratados, impregnados del espíritu picardo, aparecieron antes de la fundación de Tábor en 1419. Húská fue capturado por los señores de la Bohemia meridional y encerrado en un calabozo, de donde logró huir, pero fue detenido nuevamente y quemado vivo por el arzobispo de Praga en Rudnice, el 21 de agosto de 1421. Durante el período de 1420 a 1421 fue uno de los primeros jefes e ideólogos de Tábor y defensor de su programa quiliasta. (Para el personaje de Húská, véase J. Macek, *Tábor...*, t. II, donde se habla también con más detalle de los predicadores que habían predicado en Pilsen y se habían hecho taboritas desde 1420, V. Koranda y P. Kániš). Se puede citar en total a unos cincuenta sacerdotes que fueron defensores, jefes y heraldos del quiliasmo taborita en el período 1419-1421.

[37] Fueron una vez más las referencias bíblicas las que impulsaron a los husitas a reunirse en las montañas (Marcos, XIII, 6, 78; XIV, 26). Los predicadores populares apelaron a estos imperativos divinos y concentraron al pueblo disperso en alturas a las que dieron nombres bíblicos (Tábor, Óreb, Beranek). En las montañas, los siervos constituían su unidad, comulgaban *sub utraque specie*, escuchaban los sermones y se organizaban para los próximos combates. Si proyectamos en el mapa las cinco «ciudades elegidas» y «las colinas» veremos cómo estas dos formas de concentración y organización del pueblo husita se complementan. Estas peregrinaciones a la montaña no se realizaron en las regiones donde las ciudades estaban en manos de los husitas. Los husitas se reunieron en las montañas únicamente en las comarcas en las que los

convirtieron para el pueblo campesino en los centros de organización de la incipiente revolución. La más importante de ellas fue una colina situada al sur de Bohemia, llamada Tábor, de acuerdo con el nombre bíblico (*Libro de los Jueces,* IV,6). En febrero de 1420, los campesinos llamados taboritas atacaron esta colina de la ciudad de Sezimovo Ustí[38], en Bohemia meridional, y la destruyeron. No lejos de allí, colonizaron y fortificaron el antiguo castillo de Hradiště y dieron a su nuevo centro el nombre de Hradiště de la colina Tábor (marzo de 1420). Así nació Tábor, sede revolucionaria de los campesinos husitas, donde desde el comienzo imperaron las ideas bíblicas de igualdad económica y social. En Tábor se suprimió la propiedad privada, se abolieron todas las contribuciones e impuestos feudales y las necesidades comunes, sobre todo militares, se cubrieron mediante cajas comunes en las que los taboritas depositaban todos sus bienes[39]. En 1420, la población de Tábor se componía, en su mayoría, de siervos y menesterosos de origen urbano. Podemos nombrar con certeza 150 aldeas cuyos habitantes se fueron a vivir a Tábor; la desaparición de trece aldeas situadas en las cercanías de Tábor estuvo también en relación directa con el nacimiento de esta ciudad[40]. La socialización de los bienes formó parte del programa revolucionario de los habitantes de Tábor, al que se adhirieron no sólo indigentes de distintas regiones de Bohemia, sino también criados y obreros alemanes, austríacos, polacos y eslovacos[41]. En 1420, Tábor se convirtió —junto con Praga— en el centro del husitismo.

Una característica importante y original del desarrollo del husitismo fue la unión de campos y ciudades en el movimiento revolucionario[42]. Esta conjunción de todas las fuerzas husitas se realizó en Praga durante los meses de mayo y junio de 1420. Una de las causas principales de las brillantes victorias que obtuvieron sobre los cruzados residió, precisamente, en esa unión de los husitas de las distintas comarcas de Bohemia. Cuando la amenaza de las cruzadas se disipó, las diferencias sociales de los husitas produjeron escisiones y luchas en el seno del movimiento. Primero, en 1421, los mendigos de Tábor fueron sometidos por los burgueses y los caballeros[43].

---

enemigos del cáliz gobernaban las ciudades. (Véanse los mapas del libro de J. Macek, *Tábor..*, ob. cit. t. I, p. 223).

[38] También en esta ciudad y en sus alrededores, pertenecientes a una familia noble, podemos seguir los rastros de la herejía popular (los llamados valdenses) desde el siglo XIV.

[39] Tábor adoptó como regla la elección de los funcionarios especialmente encargados de administrar las cajas comunes. El pueblo elegía además a los cuatro comandantes (hetmanes) de los cuatro ejércitos, y a partir de esta organización se desarrolló un ejército permanente. En 1420, el comandante en jefe era Nicolás de Hus, organizador de las peregrinaciones a las montañas en 1419 (J. Macek, *Tábor..*, t.II, pp. 43-135, donde se ofrece también un análisis detallado del quiliasmo taborita).

[40] El mapa de los pueblos cuyos habitantes se fueron a Tábor y apoyaron a los taboritas, así como el mapa de las aldeas desaparecidas a raíz de la formación de Tábor han sido proporcionados por J. Macek, *Tábor...*, ob. cit. t. I, pp. 278, 320.

[41] Sabemos que, ya en 1420, criados alemanes y domésticos de Budějovice se refugiaron en Tábor y que allí había también súbditos austríacos, indigentes de Polonia y predicadores eslovacos (en particular, Lucas de Nové, Mesto del Váh), *Cf.* J. Macek, *Národnostní otázka...* (El problema de las nacionalidades...), pp. 27-28. En 1421 los súbditos de Moravia se sublevaron y fundaron un nuevo Tábor cerca de Nedakonice (próximo a Uherské Hradiště). Antes de recibir auxilio del Tábor checo, este nuevo Tábor fue atacado y destruido por el rey Segismundo, los señores y los prelados.

[42] Mientras que, por ejemplo, la *jacquerie* francesa se esforzó vanamente por lograr esta conjunción y la sublevación de Wat Taylor consiguió tan sólo una unión breve e incompleta de la ciudad y el campo, en la Praga husita de 1420 se unió y concentró todo el país.

[43] En la primavera de 1420, los calicistas iniciaron el ataque contra el Tábor de los mendigos junto con los señores católicos. Cientos de taboritas fueron asesinados y quemados vivos en la hoguera (¡los herejes calicistas quemando vivos a los herejes picardos y adamitas!), después de haber sido vencidos militarmen-

El período del quiliasmo y del comunismo primitivo llegó a su término; los impuestos y obligaciones de los siervos fueron restablecidos y Tábor se transformó paulatinamente en una típica ciudad medieval, con preponderancia de pequeños artesanos[44]. El aplastamiento de los menesterosos taboritas fue seguido de la derrota de los indigentes de Praga y la muerte de Juan de Želiv en 1422[45]. Desde entonces, la burguesía y la pequeña nobleza se convirtieron en los amos y organizadores de la revolución husita. Los siervos y los menesterosos no desaparecieron por completo del movimiento pero se concentraron en los ejércitos permanentes que, al mando de Juan Žižka[46] y Procopio el Grande[47] lucharon constantemente por el endurecimiento de la política burguesa. Estos ejércitos permanentes (llamados ejércitos de campaña) resultaban muy molestos para los burgueses y los caballeros ricos y conservadores, pues les impedían firmar la paz con la Iglesia. Por esto, la nobleza y la burguesía, conjuntamente con los representantes del Concilio de Basilea, prepararon un golpe decisivo contra los ejércitos permanentes y los vencieron en la batalla de Lipany el 30 de mayo de 1434[48]. Tras la derrota de la revolución husita, el campesinado volvió a caer en la servidumbre feudal. La opresión, sin embargo, se había moderado gracias a la supresión de los impuestos eclesiásticos y de todos los derechos transferidos de Bohemia a Roma. A partir de finales del siglo XV, se desencadenó una nueva oleada de opresión coincidente con el desarrollo de la actividad económica de la nobleza, oleada que conduciría a la supuesta segunda servidumbre de Bohemia en el siglo XVII[49].

Es evidente que el husitismo nació de las necesidades del campo y las ciudades checas. Por otra parte, estos dos componentes del movimiento incidieron también en la repercusión internacional del husitismo[50]. Fue, pues, el primer movimiento

te. En octubre de 1421, el Tábor quiliasta había sido aniquilado y comenzaba a transformarse en una típica ciudad medieval.

44 Al analizar la estructura social de Tábor, tal como se desprende de las inscripciones de los registros judiciales de 1432-1450, comprobamos que es análoga a la de las ciudades de Znojmo, Louny o la Ciudad Vieja de Praga. *Cf.* cuadro n.° III, J. Macek, *Tábor..*, ob. cit. t. I, p. 298.

45 En 1421, Juan de Želiv instauró en Praga una dictadura revolucionaria con el apoyo de los menesterosos y los pequeños artesanos. La burguesía acomodada, respaldada por la nobleza y los maestros calicistas de la Universidad, se esforzó sin embargo por aplastar su poder. Juan de Želiv y sus compañeros fueron atraídos a una emboscada en el ayuntamiento de la Ciudad Vieja; allí, fueron detenidos y ejecutados sin juicio el 9 de marzo de 1422. Con la muerte de Juan de Želiv y sus compañeros, la ciudad de Praga quedó sometida al completo dominio de los burgueses. *Cf.* J. Macek, *Husitské revoluční hnutí*, ob. cit., pp. 106-107.

46 La monografía más reciente sobre Žižka es la de F. G. Heymann, *John Žižka and the Hussite revolution*. Una reseña de esta meritoria monografía ha sido ofrecida por J. Meack en *ČSČH*, t. V, 1957, pp. 148-154.

47 La vida y la obra de Procopio el Grande han sido tratadas por J. Macek, *Procope le Grand*, Praga, 1953. En los ejércitos permanentes taboritas, predominaban los menesterosos aunque los comandantes fueran gentileshombres empobrecidos y burgueses. Los ejércitos gozaban de una considerable autonomía y los intereses de los simples combatientes eran defendidos por la «comunidad de trabajadores», que funcionaba como órgano consultivo del comandante.

48 Procopio el Grande y sus compañeros murieron en la batalla de Lipany. En este encuentro de husitas contra husitas, los radicales fueron aplastados por los conservadores. Para una información más minuciosa sobre esta batalla y los bastidores diplomáticos de los acontecimientos, véase R. Urbánek, *Lipany a konec polních vojsl (Lipany y el fin de los ejércitos de campaña)*, Praga, 1934.

49 Esto ha sido demostrado, en especial, por A. Míka en su *Poddaný lid v Čechách v prvé polovině XVI. století* (Los siervos en Bohemia en la primera mitad del siglo XVI), Praga, 1960, y en «Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbewegung in den ländlichen Gebieten Böhmens», en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, t. VII, 1959, pp. 820-841.

50 Una obra de conjunto que ofrece un panorama de la importancia internacional del husitismo es la

medieval que provocó poderosos ecos revolucionarios en Europa, especialmente entre las capas populares de campos y ciudades. El husitismo se convirtió en la ideología del combate contra la Iglesia y el feudalismo, que inspiró levantamientos y rebeliones de masas. Sabemos, por ejemplo, que en Silesia los siervos insurgentes se adhirieron al husitismo, que en 1440 una gran sublevación de campesinos husitas estalló en los alrededores de Zbaszyn (Gran Polonia) y que las revueltas campesinas de 1437 en Rumania (Bobilna) y Hungría se inspiraron en el husitismo. De igual modo, los motines campesinos en la cuenca del Rin y la insurrección de los mendigos de origen urbano en la ciudad alemana de Bamberg en 1430 fueron provocados por los husitas. Conocemos también la favorable repercusión del husitismo entre los siervos campesinos en Francia[51] y en Saboya[52]. El motín de Gil Mersault, en Tournai en 1423[53] muestra la profunda influencia ejercida por el husitismo sobre la lucha de la burguesía en Flandes. Todo esto confirma una vez más que el husitismo nació a la vez en el medio servil y en las ciudades, y que estas dos influencias se entremezclaron y complementaron.

La importancia de campos y ciudades en el movimiento husita, el carácter popular y antifeudal de la revolución husita y de la Reforma checa[54] permiten

---

recopilación titulada *Le retentissement international du hussitisme,* realizada bajo la dirección de J. Macek. Aparte del capítulo de introducción al problema de las nacionalidades, se aborda allí la repercusión del husitismo en Eslovaquia, Polonia, Rusia blanca, Hungría, Yugoslavia, Rumanía, Alemania, Austria, Suiza, Francia, Países Bajos, Inglaterra y otros países europeos. En esta recopilación de artículos de autores checos, polacos, soviéticos, rumanos, húngaros, alemanes y yugoslavos, se hallan pruebas detalladas de las diversas formas de repercusión del husitismo.

[51] El Sínodo de Bourges trató el 27 de febrero de 1432 del peligro de la influencia husita sobre los campesinos supuestamente sublevados contra su señor bajo la impronta de dichas ideas. *Cf.* A. I. Ozolin: «Ohlas husitství ve Francii» («La repercusión del husitismo en Francia»), en *Mezinárodní ohlas husitství,* p. 296.

[52] Los informes, imprecisos en detalles, afirman que en las comarcas montañosas del Delfinado había una región donde vivían partidarios de los husitas y donde los siervos realizaron una colecta y enviaron dinero a los «husitas checos insurrectos». *Cf.* F. Palacký, (comp.), *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges in den Jahren 1419-1436,* t. II, pp. 271-273, Praga, 1873.

[53] En marzo de 1423, Gil Mersault distribuyó entre los habitantes de la ciudad de Tournai algunas decenas de ejemplares del manifiesto husita en el cual explicaba a los burgueses los Cuatro Artículos de Praga y relataba sus experiencias con los husitas. El husita francés Gil Mersault no tardó en ser detenido y encarcelado. Antes de que pudiese ser castigado, los artesanos y los representantes de los gremios se sublevaron y obligaron a los regidores a poner en libertad a Mersault. Sin embargo, éste acabó en la hoguera el 22 de julio de 1423. Durante todo el siglo XV, en las ciudades de Flandes hubo vestigios de husitismo, al que se llamó «la herejía de Praga». *Cf.* H. Köpstein, *Mezinárodní ohlas husitství,* pp. 299-302.

[54] Esta importancia del husitismo en la historia europea, desgracidamente, no siempre es bien comprendida (*cf.*, por ejemplo, el espacio totalmente insuficiente que se dedica al husitismo en diferentes panoramas de la historia mundial; véase, por ejemplo, *Historia mundi).* En el período 1419-1437, la revolución husita llevó a cabo una completa escisión con Roma, creó una Iglesia husita independiente, instituyó todo un sistema dogmático diferente al de la Iglesia católica y, por primera vez, quebró definitivamente el poder universal de la dogmática católica. Por esta causa, los representantes de la Reforma alemana se basaron orgánicamente en la Reforma checa. Martín Lutero invocaba a Juan Hus con fervor; Ulrich von Hutten se llamaba a sí mismo el «Žižka alemán» y Thomas Münzer, que conocía los artículos quiliastas taboritas que se convirtieron también en el punto de partida de los anabaptistas alemanes, quería hacer de Praga el centro de su comunidad bíblica. Así, todos los elementos de la Reforma alemana tomaron como punto de partida la obra de la Reforma checa. *Cf.* J. Macek, «K ohlasu husitství v Německu» («Las repercusiones del movimiento husita en Alemania», en *ČSČH,* t. IV, 1956, pp. 187-207, y H. Köpstein, en *Mezinárodní ohlas husitství,* pp. 223-284. La importancia del husitismo en la historia de la Reforma europea ha sido destacada por J. Macek, «La naissance et fond de la Reforme», *Historica,* XIV, 1967, pp. 249-271, y «La Réforme tchèque», *Historica,* XVII, de próxima aparición.

responder a la pregunta de por qué el husitismo pudo actuar durante tanto tiempo (más de dieciocho años, de 1419 a 1437) y por qué penetró tan hondamente en la vida de toda la Europa medieval, preparando la victoria de las nuevas fuerzas sociales y de las nuevas ideas de la Reforma.

DISCUSION

M. GEREMEK.— El movimiento husita aúna consignas ideológicas, nacionales y sociales. Esta alianza remite a la especial situación de una sociedad en crisis. Además, en esta situación especial encontramos rupturas internas que se convierten en herejías dentro de esa herejía triunfante que se transforma así en una estructura estable. En segundo lugar, el husitismo, fenómeno internacional, corresponde también a una crisis del medio universitario de Europa central, atestiguado en Cracovia así como a una inquietud más general.

M. ASTON.— Usted ha hablado de esa especie de nueva nobleza que adquirió los bienes confiscados en Praga, y quisiera preguntar qué ocurrió con los bienes de los monasterios, en parte confiscados del mismo modo.

H. GRUNDMANN.— El entusiasmo por la comunión bajo las dos especies, incluso entre los campesinos, evidentemente está vinculado a la cuestión nacional. Pero este movimiento husita es tan complejo que en él se puede ver a la vez un problema nacional, social y religioso. Ahora conocemos con exactitud a Hus y su doctrina así como el conflicto que lo enfrentó con la Iglesia gracias a las sabias investigaciones del benedictino belga De Vooght. Sin embargo, tengo la impresión de que los investigadores checos, en estos últimos tiempos, se han ocupado menos de Hus que del movimiento husita. Conviene utilizar este doble enfoque para lograr una visión completa de Hus y su movimiento. Resulta que la herejía de Hus fue la herejía culta de un teólogo y, al mismo tiempo, es cierto, de un predicador, un predicador popular que se dirigía a los campesinos checos pero que debe seguir siendo juzgado como teólogo.

R. MANDROU.— La herejía husita nos plantea el siguiente problema: coyuntura económica y herejía. Este es un tema a debatir. No digo que exista una causalidad o una mecánica. Simplemente, me limito a plantear el problema a los medievalistas.

F. GRAUS.— En primer lugar, quisiera repasar rápidamente algunos puntos señalados por Grundmann. De Vooght no fue el primero en intentar una rehabilitación de Hus, en el sentido católico del término; Kybal, en la literatura checa y Zerlag, un sacerdote católico, le precedieron. Nuestro amigo Macek nos ha dicho que una parte de los ideólogos volvieron al catolicismo. No sólo los ideólogos. Aprovecho esta ocasión para recordar que el primer auténtico ideólogo del tercero o cuarto Estado se llamaba Petr Keltschitski, injustamente ignorado porque sólo escribió en checo. Por último, ¿podemos seguir hablando de herejía en presencia de una herejía triunfante? Una herejía no se afirma sino en el seno de una Iglesia. Pienso que, para el estudio del movimiento herético en la Edad Media, haría falta matizar los contornos que establecemos y que son tanto más tajantes, cuanto que nuestros conocimientos se basan en las fuentes de la Inquisición. Por mi parte, me niego a considerar el protestantismo como una herejía.

UNA SECTA HERETICA FLORENTINA DE FINALES DEL SIGLO XV: LOS «UNGIDOS»

C. VASOLI

El objeto de mi comunicación es un episodio de la vida religiosa de Florencia en los últimos años del siglo XV. Aunque conocido por los especialistas del fenómeno de Savonarola, merece sin embargo un análisis un poco más profundo que el que le han dedicado los principales biógrafos al monje de Ferrara. En efecto, su principal protagonista fue un hombre que desempeñó un papel decisivo en el seno del movimiento de los *piagnoni*, vinculado a través de su actividad de predicador y «profeta» a ciertos aspectos y motivos de la predicación de Savonarola. Es la breve historia de una pequeña secta que se apoyó en ciertos medios artesanos particularmente afectados por la obra reformadora de Savonarola. Hay, pues, aquí, no sólo un testimonio elocuente de la continuidad de ciertos ideales de los *piagnoni* después del martirio de Savonarola, sino también —y sobre todo— la expresión de una profunda agitación de las conciencias e incluso de una amplia perturbación de la sensibilidad religiosa. Por lo demás, encontramos muchas huellas de este fenómeno en las crónicas italianas de la época[1].

Después de 1480, sobre todo, se advierten numerosos y frecuentes vestigios de una fuerte sensibilidad escatológica, esperas difusas de acontecimientos místicos, prodigios aterradores, signos premonitorios y apariciones misteriosas que anuncian grandes cambios en las cosas humanas y divinas, en la vida eclesiástica y en el destino futuro de toda la cristiandad. La invocación a un gran reformador no es rara e incluso se hace cada vez más viva e insistente para que venga a purificar y renovar la Iglesia, a purgarla de todos sus pecados y a conducirla nuevamente a sus orígenes divinos, a la pureza sin mancha de la experiencia evangélica. En la predicación oscura y feroz de Jerónimo Savonarola, cargada de terribles amenazas, maldiciones y anatemas, estos motivos se repiten con particular intensidad. La idea de la purificación se relaciona con el advenimiento de una época de expiación, como etapa necesaria para pasar de la decadencia de la cristiandad a su futura y victoriosa renovación. No es de extrañar que en este ambiente reaparezcan también temas netamente proféticos, cuyas raíces se hunden en una larga tradición de carácter «espiritual» y joaquinita. Así, entre los *piagnoni* y los *popolani*, cuya suerte va tan estrechamente unida al destino del monje de Ferrara, se acoge con especial fervor el anuncio de que el anticristo triunfante

---

[1] Sobre la situación religiosa en Florencia, a finales del Quattrocento *cf.*, aparte de la vasta bibliografía savonaroliana, E. Garin, «Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento», en *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Contrariforma,* (Cuadernos de Belfagor, I), Florencia, 1948, pp. 1-11, reeditado en *La cultura filosófica del Rinascimento italiano,* Florencia, 1961, pp. 166-182. Véase también D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche,* Florencia, 1939, pp. 10-17; A. Chastel, «L'Apocalypse en 1500, la fresque de l'Antéchrist à la chapelle Saint-Brice d'Orvieto», en *Mélanges Augustin Renaudet* (Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance, XIV), Ginebra, 1952, pp. 124, 140, y del mismo autor, «L'Antéchrist à la Renaissance», en *Cristianesimo e ragion di Stato, l'umanesimo e il demoniaco nell'arte. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici,* Roma, 1952, Roma-Milán, 1953, pp. 177-186.

dominará la tierra con su corte de falsos monjes y falsos profetas, de que la Iglesia será víctima de la mayor de las persecuciones y de que el pueblo cristiano, atormentado por guerras, hambres y pestes, purgará sus errores bajo la férula divina. Este anticristo será fácilmente reconocible en Alejandro VI o, más tarde, cuando precisas razones políticas lo exijan, en tal o cual príncipe de Europa, o en la proximidad amenazante del sultán turco. Por otra parte, no se trata de actitudes o ideas típicas de una ciudad como Florencia, donde la escatología y el profetismo de Savonarola se han convertido en elementos de una coyuntura netamente política, próxima a desembocar en el terreno realista y brutal de la fuerza y la sagacidad mundana. Por el contrario, las profecías en las que el monje anuncia a sus fieles la ruina inminente de Florencia y de Italia, en las que evoca de nuevo la imagen apocalíptica del castigo y las plagas de toda clase que ya se ciernen sobre el género humano, no difieren mucho de las que otros monjes, ermitaños o penitentes difunden en esos mismos años por distintas ciudades y regiones de Italia, renovando, también ellos, el antiguo terror del anticristo y la esperanza milenarista del papa angélico.

Además, la amplia difusión de las creencias astrológicas, a menudo acogidas incluso en los cenáculos de los doctos y fácilmente aceptadas por la mentalidad popular que encuentra en ellas la confirmación de sus temores y de sus confusas expectativas, contribuye notablemente a esta renovación que impone actitudes escatológicas y esperanzas mesiánicas[2]. Los *Prognostica ad viginti annos spectantia* de Pablo de Middelburg, futuro obispo de Fossombrone, el *Prognosticon de eversione Europae* del astrólogo de Ferrara Antonio Torquate (o Arquatio), el *Prognosticon* hasta el año 1567 del astrólogo imperial Juan de Lichtenberg coinciden en anunciar el próximo advenimiento de una nueva era, precedida por turbulencias de todo tipo y revoluciones, así como por enormes sufrimientos de la Iglesia[3]. Otros astrólogos, al establecer la conjunción astral de 1484, señalan también los indicios del fin del mundo o de la llegada del anticristo, o bien relacionan el horóscopo que prevé grandes cambios religiosos con el anuncio de un largo período de desgracias, hambres y terribles conflictos. Los acontecimientos políticos de la Italia de la época, la creciente amenaza de invasión, la corrupción de la Curia, el escandaloso pontificado de Alejandro VI, parecen confirmar los temores apocalípticos y las esperanzas en una reforma; de este modo cunde un clima de aterrorizada expectativa, sobre todo en los medios populares. No obstante, sigue en pie la esperanza en que un gran reformador —príncipe, monje o laico, o incluso «pastor angélico»— cumplirá las promesas de los profetas al abrir el reino espiritual de una Iglesia purificada en los próximos tiempos.

Estos temas proféticos penetran con facilidad en las ciudades y entre las capas más humildes del artesanado, pero a veces turban también la conciencia de sabios

---

[2] *Cf.* A. Warburg, «Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten», en *Gesammelten Schriften*, Leipzig, 1932, t. II, pp. 512-514; L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, t. IV, Nueva York, 1934, pp. 467-484.

[3] Los *Prognostica* de Middelburg fueron publicados en Amberes en 1484; también en Amberes fue editado, sólo en 1522, el *Prognosticon* de Arquatio. En cuanto a este último, la ausencia de ediciones anteriores y el estado del manuscrito hacen suponer que la mayor parte de las previsiones que allí figuran fueron elaboradas *post eventum* (*cf.* D. Cantimori, *Eretici italiani*, ob. cit., pp. 18-21, y E. Garin, *La cultura filosófica*, ob. cit., pp. 484-485, donde aparecen importantes datos sobre la formación de los «pronósticos» de Arquatio). El *Prognosticon* de Lichtenberg fue publicado en Heidelberg en 1488 y reeditado en Wittemberg en 1527 con un prefacio de Lutero.

humanistas. Es evidente que esa temática refleja las condiciones sociales y personales de gente duramente afectada por la crisis económica y política de la sociedad italiana; esa gente encuentra precisamente en esas predicciones la única vía posible para expresar su descontento y su hostilidad frente a la opulencia del alto clero corrompido o para manifestar unas aversiones y esperanzas de orden político y religioso. Pero el aspecto más interesante de esta renovación escatológica, que parece resucitar los tiempos de Vicente Ferrer o de Manfredo de Verceil en esos últimos años del siglo XV, es la singular coincidencia entre las diversas profecías en curso. Todas tienen un carácter explícitamente hostil a la tradición jerárquica de la Iglesia, que se expresa en forma de una constante polémica reformadora y afirma la certeza de que «los tiempos están maduros» y que todos los «signos» celestiales y terrenales indican la proximidad de un momento decisivo en la historia del mundo cristiano. Idéntica certeza se halla en varios sermones de Savonarola, así como en la dramática profecía que un peregrino desconocido —vestido con hábito de mendicante— pronuncia, al parecer en Roma en 1491[4], o en el anuncio del fin del mundo y del advenimiento de la *reformatio* que ermitaños penitentes hacen en Siena y otras ciudades y pueblos de la Toscana algunos años después, entre 1495 y 1496[5]. Estos no son sino unos pocos ejemplos elegidos entre una documentación mucho más variada y más rica. En efecto, se puede afirmar que de Milán a Ferrara, de Venecia a Umbría, no hay cronista o autor de memorias que no informe de hechos similares o que no dé testimonio de la profunda impresión que tales profecías o sermones suscitan en todos los grupos sociales y en medios de formación cultural muy diferentes. A menudo, esos predicadores, penitentes o ermitaños, se dirigen al «vulgo» y las mismas profecías de Savonarola encuentran amplia resonancia sobre todo en las capas populares de los artesanos *piagnoni*. Pero no faltan ejemplos de hombres de extracción social muy diferente que reaccionan del mismo modo, con sus miedos y expectativas escatológicas, ante la crisis de la Italia humanista. Y aun si no se quiere recordar el eco que algunas profecías de Savonarola despertaron en el ánimo de Pico de la Mirandola, bastará con mencionar el caso de Segismundo Tizio, eclesiástico y hombre de letras que, influido por la predicación de los «ermitaños» sieneses, escribe un libro sobre el fin del mundo centrado en la convicción de que la llegada del anticristo es inminente y de que, de cualquier modo, se manifestará antes de 1600[6]. También podríamos hablar del docto humanista Zanobi Acciaioli, futuro bibliotecario de León X, que, el 14 de agosto de 1495, pide a Pedro Dolfin un libro sobre el anticristo recientemente aparecido en Venecia[7]. Por esos mismos años, el canónigo Prospero Pitti —hombre de gran cultura e intensa vocación religiosa— anuncia a sus amigos florentinos el futuro saqueo de Roma y la renovación de la Iglesia bajo un papa angélico que, por fin, convertirá a los turcos, judíos y otros infieles. Aun en los medios cultos, no faltan quienes se hacen eco de una profecía corriente en esos años, y un poco antes, entre las comunidades hebreas del mundo mediterráneo. Después del próximo advenimiento de un Mesías y después de luchas y persecuciones extremadamente crueles, se alcanzará la pacificación religiosa y el final de toda oposición de carácter confesional o político. Por último están aquellos que describen

---

[4] *Cf.* S. Infessura, *Diario della città di Roma*, ed. de Tommasini, Roma, 1890, p. 261.
[5] *Cf.* la crónica sienesa de Allegretto Allegretti en L. A. Muratori, *S.S.*, XXIII, 775, 680, 856.
[6] *Cf.* P. Piccolomini, *La vita e l'opera di Sigismondo Tizio*, Roma, pp. 122 ss., 144.
[7] En Martène-Durand, *Vet. Coll. Scriptores*, III, 1152.

en pliegos que circulan entre la gente del pueblo el fin inminente de las cosas humanas y el día, ahora próximo, del juicio.

En el medio de los doctos y en el de los pobres artesanos, entre los eclesiásticos y entre los filósofos abiertos a la especulación platónica o ficiniana, en todos los niveles de la sociedad italiana —y, en particular, florentina— se pueden captar a finales del Quattrocento los signos de la misma inquietud religiosa y de una expectación colectiva, a menudo marcada por rasgos y tendencias apocalípticas.

Era necesario destacar esos aspectos y estos temas de la escatología profética de fin de siglo, pues constituyeron el contexto natural de un movimiento conocido como el de los «ungidos», estrechamente vinculado a la supervivencia de los ideales de Savonarola[8], aunque caracterizado por una fisonomía sectaria específica que no se halla en otros medios o agrupaciones de *piagnoni*. Hay más. Los sermones, las profecías y los papeles de Pedro Bernardino (o Bernardino de Fanciulli)[9] que han llegado hasta nosotros permiten comprender de qué manera se interpretaba y revivía, a un nivel más «popular», la predicación de Savonarola, cómo se transformó en la expresión de una verdadera «rebelión» religiosa, cargada de fermentos «reformadores» y dirigida contra las estructuras y autoridades tradicionales de la Iglesia de un modo netamente polémico.

Pedro Bernardino (o mejor dicho, Pedro Bernardo) era sólo un orfebre, provisto de cierto conocimiento de las Escrituras y algunas nociones doctrinales. Durante el período dominado por los *piagnoni* fue un personaje destacado en los medios savonarolianos. Había descollado, sobre todo, como jefe de esos grupos de *fanciulli* que tanto dieran que hablar a las crónicas florentinas contemporáneas al recorrer las calles de la ciudad imponiendo «modestia» y «austeridad» con la mayor decisión[10]. Esta actuación le hizo sin duda muy popular entre los partidarios de Savonarola. Pero, sobre todo, en el momento más arduo de la lucha contra los *palleschi* y los *arrabbiati*, Bernardino supo defender los ideales reformadores de los *piagnoni* más intransigentes. En la *Epistola ai fanciulli* del 11 de junio de 1497[11], reafirmaba el desprecio savonaroliano por la riqueza y la «gloria» mundana, condenaba al clero «tibio» y corrompido, censuraba las diabólicas vanidades contenidas en los escritos de Terencio, Juvenal «y otros libros deshonestos» y anunciaba el advenimiento de un período oscuro de castigos y penitencia, antes de que la Iglesia se renovase. Ya en ese sermón, al exaltar al *buon fanciullo*, humilde servidor de Dios, dedicado por entero a

[8] *Cf.* Pseudo-Burlamacchi: *Vita del beato Ieronimo Savonarola*, ed. Ginori Conti, Florencia, 1937, pp. 20-21.

[9] Sobre Pietro Bernardo, o Piero Bernardino, o Bernardino de Fanciulli, *cf.* Schnitzer, *Savonarola*, trad. italiana, Milán, 1931, t. II, pp. 430, 457, 530, 533 ss. Pero Schnitzer tiende a reducir la acción de Bernardino a un acontecimiento de escaso relieve, seguramente por miedo a despertar alguna duda acerca de la absoluta ortodoxia de Savonarola y del movimiento *piagnone*. *Cf.* también L. von Pastor, *Storia dei papi*, trad. italiana, t. III, Roma, 1959 (nueva edición), pp. 187-189, pero véase igualmente C. Hoefler, «Analecten zur Geschichte Deutschlands und Italiens, II: Italienische Zustände gegen Ende des XV, und in Anfange des XVI. Jahhundert», en *Abhandlungen der Historichen Klasse der Känigl. Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, t. IV, 3ª parte, Munich, 1845.

[10] A propósito de los *fanciulli*, aparte de los trabajos sobre Savonarola de Villari, Schnitzer y Ridolfi (*Vita di Girolamo Savonarola*, Roma, 1952, donde sin embargo no se hace ninguna mención a Piero Bernardino), *cf.* «La vita di Giovanni da Empoli», en *Archivio Storico Italiano*, apéndice, t. III, 1846, pp. 22 ss., así como L. Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Florencia, 1883, p. 126.

[11] *Epistola di Bernaridno de Fanciulli della città di Firenze mandata a epsi fanciulli el dì di sancto Bernaba apostolo adi XI di giugno MCCCLXXVII*, s.l.n.f. (Florencia, Bartolomeo de Libri, ¿1500?). El ejemplar consultado es el de la Biblioteca Nacional de Florencia, L. 6. 22a.

la verdad evangélica y puro imitador de la pobreza y el dolor de Cristo, se abría paso una idea de alcance más revolucionario: a saber, que la palabra de los «pobres cristianos» vale más que la de los eclesiásticos, demasiado alejados de la vida evangélica. Porque Dios sólo concede el don de escrutar el futuro y conocer proféticamente sus misteriosos designios a los «pobres», a los «débiles», a los «perseguidos».

Es evidente que, al proferir estas palabras, Pedro Bernardino pensaba en Savonarola y en el núcleo de seguidores del dominico más fieles y decididos. Los sentimientos y esperanzas del medio de los *piagnoni* se manifiestan con claridad en la siguiente profecía, que vale la pena citar textualmente: «Así Dios Todopoderoso ha predicho ahora que Italia y Roma han de ser sacudidas, la Iglesia ha de renovarse y extenderse, turcos, moros y otros infieles han de ser convertidos; y esto será así sin falta a fin de que muchos de los vivos vean esto y de que la ciudad de Florencia sea más rica y más poderosa que nunca[12].»

Aquí pues, siguiendo por lo demás una perspectiva bastante familiar a los devotos de *piagnoni*, se destacaba del modo más explícito la estrecha relación entre el futuro político de Florencia y el de Italia, entre la Reforma de la Iglesia y la instauración de una armoniosa unidad entre los pueblos de la *Christianitas* renovada. Pedro Bernardino quiso acentuar el valor y el alcance de su profecía al anunciar que «la luz» de la nueva revelación se extendería a toda Italia y a todo el mundo «porque Dios así lo quiere», y que el mismo Dios «vendrá a Italia con sus ministros, y está a punto de llegar». Contra el clero y la jerarquía corrompida que no creía en la *renovatio*, contra todos aquellos que no aceptaban su profecía y «predican en Italia, en Roma y en Florencia, diciendo que nada ocurrirá», la amenaza del «profeta» sonaba dura e irrevocable; son ellos —precisaba— los que «tientan a Dios y quieren que se muestre».

Los mismos temas, pero en un tono aún más polémico, reaparecen en el *Compendio di contemplatione*[13]. Tal vez sea ésta la obra de Bernardino más cargada de intenciones «doctrinales» y en la que es más fácil percibir la influencia personal del mayor protector de la «secta», el savonaroliano Juan Francisco Pico, vinculado sin embargo a muy distintas corrientes de la espiritualidad religiosa contemporánea. En estas páginas, Bernardino traza un verdadero programa de contemplación para uso de sus discípulos. Se avanza gradualmente de la reflexión sobre la «excelencia del alma» a la contemplación de la vanidad del mundo, de los horrores del infierno a la gloria del paraíso. Mucho más importantes son los escalones superiores de la *contemplatio;* es decir, la consideración acerca de la pasión de Cristo, el Juicio Final y la «bondad,

---

[12] *Ibid.*, fo. i.

[13] *Compendio di contemplatione nel quale si contemplano septe contemplationi conforme a septe doni dello Spirito Sancto*, s.l.n.f. (Florencia, Antonio Tubini, después del 24 de marzo de 1498); el ejemplar consultado se encuentra en la Biblioteca Riccardiana de Florencia, n.° 222. En este sermón, pronunciado en varias sesiones, estuvo presente el canónigo Amérigo de Medici, fervoroso partidario de Savonarola, castigado por su intransigencia *piagnona* en el mes de marzo de 1498 (*cf.* Sanesi, *Vicari e canonici fiorentini e il caso Savonarola*, Florencia, 1932, pp. 25-29, 33-37). Este canónigo siguió luego a Bernardino a la Mirandola; mucho más tarde, en 1526, se vio implicado en otro movimiento sectario, el de los *capirossi* (véase el ms. Strozziano, VIII, 1398, f° 32-34). En dicho sermón también estuvo presente un sacerdote, Baldassarre de Pescia, que probablemente pueda identificarse con un eclesiástico que más tarde llegó a ser hombre de confianza de Lorenzo de Médicis ante la Curia Romana. El sermón de Bernardino fue pronunciado ante la Compañía de San Lorenzo y, por lo tanto, en las casas de los Matrelli, en San Gervasio.

misericordia y benignidad de Dios» donde reposan la felicidad y la alegría espiritual concedidas al alma humana. La semejanza de esta práctica de contemplación con otras formas análogas de experiencia religiosa, característica de otros medios del Quattrocento, no es suficiente para sacar conclusiones, difíciles de probar además, dado el estado actual de la documentación. Volveremos después sobre las relaciones entre Bernardino y Pico. Sin duda, desde su óptica, la actitud mística del orfebre florentino, con sus temas y motivos proféticos, se colocará en una perspectiva histórica que no puede ser reducida por entero a los rasgos ahora tradicionales de la experiencia savonaroliana.

Los aspectos más importantes de la meditación de Bernardino reaparecen por lo demás en otra pequeña obra: un sermón dirigido a los jóvenes en el primer domingo de Septuagésima (21 de febrero de 1500, o de 1499, siguiendo el calendario de Florencia), compuesto evidentemente a la luz de la hoguera de Savonarola y de los dramáticos acontecimientos florentinos de esos años[14]. Concebido como un comentario a un pasaje de los *Proverbios*, este sermón es una extensa e insistente justificación de la «misión» de los profetas, instrumentos elegidos por Dios. También hay allí una polémica contra los filósofos y los astrólogos —directamente inspirada en Savonarola— y una exaltación viva y feroz de ese «amor a Dios» que para Bernardino es el único camino de vida y salvación, así como de la *stultitia*, infinitamente superior a la vana «sabiduría» de los hombres. Sin embargo, después del fracaso de los programas políticos y de las esperanzas reformadoras de los *piagnoni*, apuntan ya algunos temas de contenido francamente herético, como la reivindicación de una inspiración directa de Dios que permite a los laicos «sin doctrina» e «ignorantes» descubrir los secretos de las Escrituras mejor que sus pastores tibios y falsos. Además, la yuxtaposición de las enseñanzas de los *servuli* (tan sólo animados por su celo y amor a Dios) con las falsas enseñanzas de los pastores oficiales, que no poseen ni la pureza de corazón ni la «simplicidad» de espíritu necesarias para recibir la palabra de Dios, aparece claramente en todo el opúsculo.

La insistencia en la humildad y la libre fe de los «verdaderos cristianos», así como la reivindicación del don profético que atestigua la verdad y pureza de las doctrinas, no constituye ciertamente una temática nueva. Es un rasgo característico y corriente en la historia de los *conventicole* o sectas populares que proliferan al margen o fuera de la estructura oficial de la Iglesia. Sin embargo, en el sermón del orfebre florentino, el tema de la verdad profética y del don concedido a los hombres de corazón puro —a quienes corresponde difundir el anuncio divino— no es sólo la reanudación de una típica actitud savonaroliana sino más bien la expresión de un profundo desasosiego espiritual. Extendido entre amplias capas del pueblo, particularmente entre los artesanos, este desasosiego encontró una salida en la tajante reivindicación de una «autonomía» religiosa frente a la jerarquía oficial. Este profeta *piagnoni* evita las frases más violentamente anticlericales que en el curso de esos años aparecen en la predicación de otros profetas y elude además la fórmula «espiritual» de Roma como «meretriz». Sin embargo, en sus escritos no faltan elementos o indicios suficientes

[14] *Predica di Pietro Bernardo da Firenze, inutile servulo di Jesu Christo et di tutti li fanciulli di bona volontà, facta nel populo di Sanc Lorenzo in chasa sua, dove erano adunati huomini et fanciulli, Domenica prima Septuagesima MCCCCLXXXXVIIII*, s.l.n.f. (Florencia, Bartolomeo de Libri, ¿1500?). La copia consultada es la de la Biblioteca Nacional de Florencia L. 6. 22b. Un ejemplar manuscrito del mismo sermón se halla en el ms. Magliabechiano, XXXV, 202.

para descubrir las tendencias implícitamente sectarias del futuro jefe de los ungidos. A este propósito hay que destacar que la contemplación amorosa de Dios propuesta por nuestro profeta como modelo de la verdadera fe cristiana difiere mucho de los temas ascéticos tradicionales por cuanto tiende a exaltar el momento «personal» de la adhesión al ejemplo y a los sufrimientos de Cristo, así como los rasgos fuertemente individuales de la «deificación». En principio, esto explica por qué se ha podido enmarcar recientemente la actitud de Pedro Bernardino dentro de la *devotio moderna*, cuyos rasgos sin duda fueron totalmente ajenos a la vida religiosa de estos cenáculos savonarolianos[15]. El hecho de que el artesano florentino no tuviera relación directa con una forma tan afín de religiosidad no impide que la constante y significativa llamada a la imitación «terrenal» de la pasión de Cristo, modelo y regla de los *fanciulli,* así como la práctica de la oración mental sugerida a sus discípulos confieran una resonancia particular a su espiritualidad.

El mito de un próximo advenimiento, la espera del futuro reformador se funden, pues, con una experiencia específicamente «sectaria». Esta fusión es aún más evidente en «el sermón pronunciado en Spugnole, lugar de Juan Pepi», el 11 de marzo de 1500, es decir, dos años después de la muerte de Savonarola. Merece la pena citar esta página de singular elocuencia: «Señor, a tí me consagré puesto que los hombres no quieren escucharme. Estos hijos que han sido tus benjamines [bienamados] han obrado contra tí y contra ellos mismos pues, al ver que las hijas de los tibios, padres de monjes y monjas tibios, eran muy bellas, aunque no sean más que sepulcros blanqueados, las han tomado por esposas y, en consecuencia, todo está podrido. Unos se han casado con la Filosofía, otros con la Poesía, otros con la Astrología o con la Retórica, persistiendo en su amor propio. En fin, unos han tomado a una, otros a otra. Pero tú sabes que estas tres esposas son las que pierden a tu Iglesia y las que siempre le han traído la desgracia. Cada hombre ha corrompido su senda; el hombre ha arruinado su camino. Y así, el hombre que era espíritu se ha hecho carne. Queriendo aprender de memoria los nombres de todas las mujeres, los malos sacerdotes se han hecho carne, y también los malos monjes; sentados en las cómodas poltronas de sus conventos, hablan y murmuran de una y otra. Aunque me hayan asegurado que no hacen ningún mal, afirmo que en tales pláticas no puede haber más que afección sensual. Las monjas hacen lo mismo y todo es confuso como en tiempos del diluvio. Y el diluvio vendrá por haberse mezclado los hijos de Dios con las hijas de los hombres y haberse llenado la cabeza de vanidad. Serán ellos quienes hagan el mal.»[16].

La predicación de Pedro Bernardino no dejaba de causar efecto; sus profecías eran acogidas con entusiasmo en ciertos medios populares. El testimonio coincidente de los cronistas así lo prueba, al igual que sus relatos acerca del origen, desarrollo y final de la secta de los «ungidos». Escuchemos a Cerretani, cronista atento a las vicisitudes de los seguidores de Savonarola: «Una veintena de hombres del pueblo, de baja condición», escribe, que habían «seguido antes al hermano Jerónimo y vivido de manera muy disciplinada y santa... formaron grupo aparte, y después de muchos conciliábulos y reuniones secretas, siguiendo la costumbre de los judíos, eligieron un

---

[15] *Cf.* M. Petrocchi, *Una «Devotio moderna» nel Quattrocento italiano?*, Florencia, 1961, pp. 52-53.

[16] *Predica di Pietro Bernardo da Firenze, inutile servulo di Jesu Christo et di tutti li fanciulli di bona volontà, facta a Spugnole di Mugello, loco di Giovanni Pepi, adì 11 di marzo MCCCCLXXXXIV*, s.l.n.f. (Florencia, Bartolomeo de Libri, ¿1500?) El ejemplar consultado es el de la Biblioteca Nacional de Florencia, L. 6. 22c.

pontífice a quien confiaron toda responsabilidad y poder sobre ellos, tanto en lo temporal como en lo espiritual». Según el cronista, estos sectarios vivían «casi siempre juntos en la ciudad y en algunos lugares de los alrededores». Su jefe era precisamente Pedro Bernardino, «florentino de raza, 25 años de edad e iletrado», aunque, por su asiduo contacto con los monjes, «había llegado a familiarizarse del tal modo con las Sagradas Escrituras y en especial con la Biblia que las conocía casi íntegramente de memoria». Cerretani agrega: «Una vez que el hermano desapareció, se apartó de los otros y después de muchos conciliábulos comenzó a dar nuevos preceptos a sus partidarios, diciendo que la Iglesia debía ser renovada por la espada y que después de la muerte del hermano Jerónimo no quedaba un solo justo en la tierra; por esta causa, ya no era necesario confesarse, pues, todos los monjes y sacerdotes de la Iglesia de Dios eran tibios; en consecuencia, nadie debía ir ya a confesarse antes de que la renovación se cumpliese»[17].

El aspecto sectario de la «congregación» constituida alrededor del orfebre aparece claramente en este pasaje, así como la exacta correspondencia entre el relato de Cerretani y los temas que hemos extraído del sermón de Pedro Bernardino. Pero aún hay más. Cerretani recuerda el ceremonial de la unción practicado por el profeta «con cierto óleo con el que ungía las sienes de sus dichos partidarios, afirmando que era la unción del Espíritu Santo». Cuenta también el cronista que los ungidos «practicaban con frecuencia la oración mental, no oían misa y se vestían pobremente», signos evidentes de su vocación sectaria. Al referirse al quehacer profético de Bernardino, el cronista agrega: «Si se vestían, hablaban o hacían cualquier gesto, con eso indicaban que los franceses vendrían a Italia, o los alemanes, o los turcos, o que la Iglesia estaba próxima a la ruina y otras fantasías similares.»

La difusión de la secta y su activa predicación debieron preocupar a las autoridades de la ciudad, si es verdad —como escribe Parenti— que «se presentó una denuncia ante los *Otto della Balia* a propósito de este asunto, y se hablaba mucho de esto en el país, de modo que los *Otto* enviaron una citación al tal Bernardino»[18]. «Teniendo en cuenta el hecho de que el Estado estaba en manos de los *piagnoni* y que se habría disminuido su crédito persiguiendo a estos vástagos del hermano», se lee en la crónica —en otras palabras, por cálculo político—, se pensó en anular, por el momento, la acción entablada. Pero a la prudencia de los *Otto* no correspondió la actitud de la Curia y la Inquisición florentina: mucho más intransigentes, éstas abrieron a su vez —según Cerretani— un proceso atribuido contra los ungidos reconocidos como mancillados «por muchas manchas heréticas».

La imposibilidad de confirmar el proceso atribuido a los inquisidores mediante documentos no disminuye el carácter verídico del relato. Por otra parte, hay que relacionar estas medidas inquisitoriales con una memoria inédita de Bernardino, dirigida a Jacobo Caniceo, vicario general de la diócesis de Florencia. Utilizando ingenuos recursos escolásticos, el «profeta» defendía el carácter ortodoxo de su hermandad, la pureza de sus intenciones, así como la de sus partidarios y la plena validez de la misión a la que habían sido llamados por la gracia iluminadora de Dios[19]. Efectiva-

[17] B. Cerretani, *Istoria fiorentina* (Biblioteca Nacional de Florencia, ms. II, III, 74, f° 297v ss.). He reproducido el texto dado por L. von Pastor, *Storia dei papi*, trad. italiana, Roma, 1959 (nueva edición), apéndice 52, pp. 1047-1048.

[18] P. Parenti, en Schnitzer, *Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, 1910 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas, IV), p. 302.

[19] *Incipit: Petrus Bernardus inutilis servulus Jesu Christ atque omnium puerorum bone voluntatis,*

mente, he aquí lo que escribe Bernardino: «Al ser Dios infinito y las criaturas finitas, la criatura racional no está preparada por sí misma para recibir tanta luz, a menos que sea elevada a ella por alguna otra iluminación sobrenatural; pues aquel que no tiene la gracia de Dios y sólo tiene la caridad no está en condiciones de percibir la luz divina. Ahora bien, aquel que no puede percibir la luz de Dios no puede ver el rostro divino, porque no está preparado ni capacitado para tanto esplendor. Y aquel que no puede ver el rostro de Dios, no puede ser un bienaventurado, ya que la beatitud reside en la visión de Dios.» Ante las acusaciones o calumnias, Bernardino responde que no se sorprende de que los otros no comprendan lo que hacemos, pues son hijos que están abandonando la causa de Dios, «tibios» que han extraviado la verdad cristiana. Basándose en razones humanas y temores carnales, calumnian a los profetas y los acusan de supuestos o inexistentes errores. Pero el vicario podrá comprender la verdadera esencia de la piedad de los ungidos cuando haya leído sus «capítulos». Pedro Bernardino promete enviárselos para que examine «si no hay nada contra la Iglesia, contra la razón natural, contra las buenas costumbres», para que entonces los confirme y los apruebe.

El memorial escrito por Bernardino, con su reivindicación viva y abierta de los derechos apostólicos de los ungidos, no estaba hecho para alejar las sospechas de las autoridades eclesiásticas. La súbita decisión de los sectarios de abandonar Florencia para refugiarse en el castillo de la Mirandola, bajo la protección de Juan Francisco Pico, sobrino y heredero del filósofo, para indicar que el proceso contra los ungidos siguió adelante.

Discípulo ferviente de los ideales religiosos de los *piagnoni* desde hacía mucho tiempo, Pico acogió a ese grupo de fugitivos a los que la persecución —por lo demás anunciada en las profecías de su jefe— no había desarmado. El conde de la Mirandola no se limitó a ofrecer su ayuda a los «últimos restos del *Frate*» sino que también intervino en la polémica con una pequeña obra que remitió el 11 de septiembre de 1501 al canónigo savonaroliano Domenico Benivieni, «en defensa de la obra de Pedro Bernardo de Florencia, servidor de Jesucristo»[20].

Se trata de una ardiente exaltación de la profecía bernardiniana donde se insiste de forma significativa en rechazar las acusaciones hechas a Pedro Bernardino de predicación o ilusión demoníaca, las insinuaciones acerca de los ambiciosos proyectos mundanos que se le atribuían, las calumnias sobre las costumbres sexuales degradantes que se lanzaron, al parecer, insistentemente contra todo el grupo de los ungidos. En este opúsculo la *Guía de los fanciulli,* ya existente en tiempos de Savonarola, es presentada como el cumplimiento piadoso de una alta misión divina. Citando incluso a «ese piadoso y sabio teólogo que fue Juan Gerson», Pico recuerda el valor excepcional de un «servicio» religioso orientado hacia la salvaguardia espiritual y la formación devota de los jóvenes. Respecto al carácter verídico de las profecías, el sabio *piagnone,* que se mostraba tan opuesto al «vano orgullo» de los

---

venerabili viro egregio decretorum doctori domino Jacobo Caniceo par mensi... reverendissimi domini Archiepiscopi florentini in spiritualibus et temporalibus vicario generali salutem sempiternam dicit et optat. Explicit: *Sub die XXX mensis septembris, anno gratie* MCCCC, *in monte Olympa* (Biblioteca Nacional de Florencia, ms. Magliabechiano, XXXV, 116, f° 73-75. En el manuscrito, en los f° 69v-72, se halla otra *Epistola ai fanciulli* de Bernardino, aún inédita).

[20] *Operecta dell'Illustrissimo signor Johanfrancesco Pico delle Myrandola in defensione della opera di Pietro Bernardo da Firenze, servo di Jesu Christo. A.M. Domenicho Benjujeni, fiorentino, amicho suo, mandata addi* [laguna] *settembre 1501, ibid.*, f° 104-116. La *Operecta* fue editada por P. Cherubelli en una publicación con ocasión de un casamiento (Florencia, 1943).

filósofos como dispuesto a toda manifestación de tipo fideísta, no tiene ninguna duda. Según él, Pedro Bernardino presenta todas las características que los teólogos ortodoxos atribuyen a los verdaderos profetas y sus previsiones encuentran evidente confirmación en los hechos. Efectivamente, todo lo que dice acerca del porvenir de Florencia, Roma y la Iglesia es una verdad indiscutible que pronto se verá corroborada de un modo pavoroso.

Ignoramos los efectos que pudo causar la apología del señor de la Mirandola, tan conocido por sus simpatías savonarolianas, entre los *piagnoni* de Florencia. Sea como fuese, lo cierto es que no bastó para salvar a Bernardino del terrible fin que le esperaba y al que fue conducido, precisamente, por los acontecimientos que estaban produciéndose en la Mirandola. Ludovico Pico, que reivindicaba la posesión de la Mirandola frente a Juan Francisco, se dispuso a asaltar la fortaleza, que fue tomada el 6 de agosto de 1502. Detenido junto a sus amigos, el orfebre florentino fue acusado, al parecer, no sólo de herejía sino también de sodomía, agravio, por lo demás, fácilmente atribuible a los herejes. Como resultado del proceso fue condenado a muerte y quemado poco después[21].

La inspiración profética, las tendencias sectarias, los temas escatológicos que habían guiado la experiencia religiosa de los ungidos no desaparecieron ni terminaron con el martirio de Pedro Bernardino. Durante muchos años aún y hasta la víspera de la Reforma, predicadores y profetas —a menudo al margen de la tradición de Savonarola— continuaron anunciando la futura «renovación», el advenimiento de una nueva era de la *Christianitas*. Su voz acompañaría a la última crisis de la República florentina y al completo naufragio de las esperanzas de los *piagnoni*.

---

[21] Sobre la muerte de Bernardino, véase lo que dice el dominico savonaroliano Luca Bettini, otro refugiado de la Mirandola: *cf.* A. Giorgetti, «Fra Luca Bettini», en *Archivio Storico Italiano*, t. LXXVII, 1919, cuadernos 3-4, p. 222. *Item dicitur quod quidem Petrus Bernardus de hisdem criminibus damnatus est. Quod etiam falsum esse apparet ex processu et confessione et etiam sententia ejusdem, quibus non de haeresis et scismatis sed de sodgomiae crimine damnatus probatur. Habentur autem scripturae hujus Mirandulae apud comitem ubi combutus fuit propter tale crimen.* Hay que destacar que Bettini pretende desechar toda sospecha de herejía en la tradición savonaroliana. Otros datos aparecen en los estudios del sabio mirandoliano F. Ceretti, *Memorie storiche della città e ducato della Mirandola*, 1872-1877. Un testimonio preciso acerca del lugar en que murió Bernardino se encuentra en Francesco Vettori, *Viaggio in Allemagna*, París, 1837, p. 16. Durante su detención en la Mirandola, Bernardino compuso un *Commento al Salmo XVIII: Psalmo esposto per Pietro Bernardo di Firenze, servo imprigionato di Christo alla Mirandola, mentre ere in prigione* (Florencia, Antonio Tubini, ¿1502? pero con certeza no 1500, como afirma el *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, en el n.° 3892). El ejemplar que hemos consultado se encuentra en la Biblioteca Nacional de Florencia, fondo Landau-Finaly, n.° 45.

LA TRANSMISION DE LA HEREJIA EN LA EDAD MEDIA

A. BORST

En este coloquio, que va en busca de una «metafísica experimental» de la herejía, el problema de la transmisión es tan esencial como inquietante, pues no se realiza en la esfera de las nociones abstractas de la herejía sino en la realidad siempre confusa de los herejes. ¿Cómo abordarla? En la Edad Media, la transmisión de la herejía no era un proceso mecánico ni patológico: por contagiosa que fuese, no se transmitía por mero contacto sino sólo en determinadas condiciones históricas y sociales. En mi opinión, la herejía no provenía del estado social sino que actuaba sobre él y, en muchas ocasiones, dependía de él. Sirviéndose de los marcos sociales existentes en la época, la herejía se transformaba a su vez al cambiar estos marcos. Es posible distinguir tres aspectos diferentes en la difusión de la herejía medieval, según las circunstancias históricas, el grado de organización y las etapas sucesivas: la comunicación entre individuos y grupos de una misma época; la filiación de grupos, es decir el parentesco de una secta con otra anterior; y, por último, la vigencia de una tradición de ideas en el seno de una misma agrupación, transmitidas de una generación a otra. Me limitaré a las herejías llamadas populares de la Alta Edad Media, porque son las que conozco mejor.

La primera forma de transmisión, la comunicación entre individuos y grupos de una misma época, me parece que fue el modo de transmisión más difundido de las herejías populares de la Edad Media. La misma impresión tenían ya sus adversarios eclesiásticos en los siglos XII y XIII, tal como se deduce cuando dicen de los herejes: *Species quidem habent diversas, sed caudas adinvicem colligatas*[1]. Pero esta cohesión no era un lazo estrecho, sino más bien un contacto de un caso con otro. Se intercambiaban dogmas cultos o ritos litúrgicos; se adoptaban estructuras sociales, pero también prejuicios sociales. Se tomaban prestados elementos incluso de enemigos mortales. A comienzos del siglo XI, los herejes parecen apropiarse de algunas prácticas de los monjes occidentales y tal vez también de algunos dogmas de los bogomilos balcánicos. A principios del siglo XII, el movimiento herético de la pobreza evangélica estuvo asociado a la reforma gregoriana de la Iglesia católica; los primeros herejes fueron sacerdotes y monjes católicos como Pedro de Bruis, Enrique de Lausana, Arnaldo de Brescia. Más tarde, los extremos se tocan: valdenses y cátaros, cátaros y católicos. Los valdenses protestaban contra los cátaros, pero pronto copiaron su separación entre *perfecti* y *credentes*, su imposición de manos y su fraccionamiento del pan; finalmente encontramos entre los valdenses italianos un dogma de los cátaros contemporáneos: la disociación dualista entre cuerpo y espíritu y, por consiguiente, la aversión al matrimonio. Aunque la recusación del clero católico era común a todos los herejes, esto no fue obstáculo para que se apropiaran

[1] Inocencio III, epístola I, 94; I, 162; I, 509; II, 1 de 1198 y 1199 (Migne, *P.L.*, t. CCXIV, col. 82, 143, 472, 537). La misma comparación basada en Jueces, XV, 4-5, se encuentra en Esteban de Borbón: A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du 13ᵉ siècle,* París, 1877, p. 278.

de dogmas y costumbres católicas en todas partes. En el círculo italiano de Juan de Lugio, hacia 1230, los cátaros tendieron a escribir en latín la escolástica de su fe y a tomar prestadas opiniones católicas, por ejemplo en cristología. Se podrían acumular ejemplos de este tipo; lo más importante es que esas transmisiones a través de la comunicación en general sólo afectaron a aspectos aislados de las convicciones religiosas o sociales. Por lo demás, las diferencias fueron grandes pero, además, fluctuantes. Incluso en las células sociales más pequeñas se advierte que la actitud del hereje es individualista y empecinada. En una familia noble del Mediodía francés, a comienzos del siglo XIII, el marido era cátaro y la mujer valdense; en otra familia, también del Mediodía, uno de los hermanos era cátaro mientras el otro era monje franciscano[2]. Después de 1250, una *Summa contra catharos* italiana dice: *Fere tot [secte] sunt, quot sunt ibi homines*[3]. Estos hombres no buscaban un pensamiento puro y sistemático sino una amalgama de opiniones vivas, ya fueran cultas, vulgares o supersticiosas. Tal vez la obstinación forma parte del hereje (como de cualquiera que esté convencido de poseer la única verdad); en todo caso, la dinámica forma parte de la herejía medieval; las herejías no son sociedades cerradas y, cuando llegan a serlo, pierden eficacia. Son sismógrafos de su momento histórico. Esta interdependencia entre la herejía y su época queda probada por el hecho de que, en ciertos períodos, como antes del año mil y a partir del siglo XIII, no hay herejías nuevas y activas de gran expansión, mientras que, en otros momentos, como a comienzos y finales del siglo XII, varias herejías prosperan simultáneamente.

La segunda forma de transmisión era la filiación de grupos, es decir el parentesco de una secta con otra anterior. En la Edad Media, esta filiación no era típica ni frecuente, pues los herejes eran ante todo individuos y no grupos y preferían ser originales antes que tradicionales. Ya los primeros herejes de la Edad Media occidental, hacia el año mil, se rebelaron contra esa gran comunidad tradicional, la Iglesia católica. Como individuo, el campesino de Champaña, Leutardo no quería reconocer más autoridad que la del *preceptum evangelicum*, y para sus contemporáneos esta reforma fue una revolución[4]. Por el contrario, fueron sus adversarios eclesiásticos los que intentaron incluir a estos *novi haeretici* en una vieja tradición de agrupaciones heréticas, y preferentemente en la de los maniqueos. Guibert de Nogent, a propósito de la herejía descubierta en 1114 en el pueblo de Boucy-le-Long, cerca de Soissons, escribe: *Si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam Manichaeorum reperies convenire. Quae olim coepta a doctioribus, residuum demisit ad rusticos, qui vitam se apostolicam tenere jactantes, eorum actus solos legere amplectuntur*[5]. Los mismos herejes pretenden tener una sola fuente escrita: el *Nuevo Testamento,* pero sus adversarios los colocan dentro de una tradición literaria que tiene una historia e incluso una sociología: *coepta a doctioribus, demissa ad rusticos.* Y esto comenzó con los maniqueos. De modo semejante, hacia 1260 el inquisidor italiano Anselmo de Alejandría describe así el origen de los cátaros: *In Persia fuit quidam qui vocabatur Manes... Et docuit in partibus Drugontie*

[2] C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc,* t. II, París, 1900, pp. 102, 109. De las hermanas del conde Raimundo Rogelio de Foix, una, Esclaramunda, era cátara, la otra, Cecilia, valdense.

[3] *Summa contra catharos (Codex Vaticanus latinus,* 4255, f° 66 v).

[4] Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires,* ed. de M. Prou (colección de textos), París, 1886, libro II, cap. XI, p. 49.

[5] Guilbert de Nogent, *Histoire de sa vie,* ed. de G. Bourgin (Colección de textos), París, 1907, libro III, cap. XVII, p. 213, *Cf.* A. Borst, *Die Katharer,* Stuttgart, 1953, pp. 251-252.

et Bulgarie... Postea Francigene iverunt Constantinopolim, ut subjugarent terram, et invenerunt istam sectam... redierunt ad propria et predicaverunt[6]. Pero, justamente en este caso, tenemos un ejemplo de auténtica filiación: la transmisión del dogma y el culto bogomilo (y no maniqueo) de los Balcanes a los cátaros de Occidente. En su primera aparición en Occidente, en Colonia en 1143, los nuevos cátaros insisten en el hecho de que poseen una tradición histórica y una organización social. Dicen de su secta: *occultatam fuisse a temporibus martyrum* (esto sería desde el siglo III) *et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris*[7]. Pero esos cátaros no recogieron tan sólo la herencia de los bogomilos, por más que lo pretendiesen, pues la transmisión de los bogomilos a los cátaros no fue obra de los teólogos de la herejía sino de los laicos: nobles cruzados *(iverunt Constantinopolim ut subjugarent terram)* y comerciantes burgueses *(iverunt Constantinopolim causa mercacionis)*[8]. En los comienzos del movimiento cátaro se habla de laicos que ejercen una profesión: escribas, sepultureros, jornaleros o campesinos. Bernardo de Clairvaux dice a propósito de los primeros cátaros que al lado de los tejedores ignorantes se encuentran nobles y eclesiásticos de alto rango[9]. La herejía cátara afectó, pues, a todas las clases sociales entre 1140 y 1170 y esto ocurrió en la medida en que sus exigencias no eran de naturaleza social sino religiosa. En consecuencia, estos herejes modificaron los elementos que trasladaron de la secta dualista al movimiento evangélico.

La tercera forma de transmisión es la vigencia de una tradición de ideas en el seno de una misma agrupación, transmitidas de una generación a otra. Este modo de transmisión tampoco fue habitual en la Edad Media, ya que muy pocas sectas sobrevivieron a una segunda generación. A comienzos del siglo XII, la mayor parte de los movimientos heréticos sólo duraron hasta la muerte de su jefe, cuyo nombre habían tomado. Después de la muerte de sus fundadores, estos *petrobrusiani, henriciani* y *arnoldistae* desaparecieron rápidamente de la realidad histórica. Sin embargo, la herejía no podía ser catequizada ni transmitida sino tras haberse dogmatizado y desgajado de su fundador, es decir en una segunda fase. Esta tradición secundaria depende de una organización social; en una secta constituida, se transmite por vía jerárquica. He aquí un ejemplo. En 1167, un jerarca bogomilo (o, si lo prefieren, pauliciano), el obispo Nicetas de Constantinopla, fue a organizar los obispados y a fijar la unidad de la doctrina de los cátaros de Italia y Francia; esta dogmatización y estructuración culminó en el concilio cátaro de San Félix de Caraman, cerca de Tolosa. La transmisión de la herejía se efectúa, luego, a través de escuelas y escritos solamente. Desde 1163, está atestiguada la existencia de *doctores* y *scholae haereticorum* entre los cátaros[10]; también se encuentran entre ellos *litterati* y *scolares*, y algunos son enviados por su secta a la Universidad de París, por ejemplo, *logicis cavillacionibus... etiam theologicis dissertationibus insudantes*[11]. Esta erudición herética dio lugar a una tradición literaria. Hacia 1190, los cátaros se procuraron el

---

[6] Anselmo de Alejandría, *Tractatus de hereticis*, ed. de A. Dondaine («La hiérarchie cathare en Italie», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. XX, 1950, pp. 308-324).

[7] Evervino de Steinfeld, *Epistola 472 ad Bernardum* (Migne, *P.L.*, t. CLXXXII, col. 679).

[8] Anselmo de Alejandría (*cf.* nota 6), p. 308.

[9] Bernardo de Clairvaux, *Sermones in cantica*, 65 y 66 (Migne, *P.L.*, t. CLXXXIII, col, 1092, 1101-1102). *Cf.* Heribertus Monachus, *Epistola de haereticis Petragoricis* (Migne, *P.L.*, t. CLXXXI, col. 1722).

[10] Eckberto de Schnau, *Sermones contra catharos*, XI, 1 (Migne, *P.L.*, t. CXCV, col. 84). *Cf.* A. Borst, *Die Katharer*, p. 107.

[11] Mathaeus Parisiensis, *Chronica majora, ad annum 1234 (Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*, t. LVII, 4, p. 271).

apócrifo bogomilo *Interrogatio Johannis* en latín. Desde entonces se aferraron a teorías antiguas y citaron a Aristóteles y al *Liber de causis*. Esta segunda fase se caracteriza por una limitación más rigurosa a ciertos estratos sociales, los estratos medios, que adquieren una importancia decisiva. La limitación es paralela al método de reclutamiento empleado por la secta. Por ejemplo, los cátaros ganaban nuevos adeptos por medio de los creyentes más antiguos; un *credens* convencido visitaba a uno de sus amigos o vecinos *et dixit ei, quod duo homines erant in domo sua et volebant loqui cum eo*. Estos dos hombres eran *perfecti* cátaros que intentaban atraer al vecino hacia una determinada conversación[12]. Es evidente, pues, que los nuevos adeptos debían provenir del mismo estrato social que sus correligionarios. El papel que desempeñaron las madres en la transmisión de la herejía es otra muestra de esta limitación social. Desde muy pronto se encuentran mujeres entre los herejes, pero más como propagandistas itinerantes que en la esfera familiar. Sin embargo, en esta segunda fase la herejía se hereda con frecuencia en la familia. Así, en 1256, un cátaro declara ante el inquisidor en Tolosa que su madre lo había exhortado dieciocho años antes *ut diligeret bonos homines scilicet hereticos*[13]. Más tarde, las madres llevaban a sus hijos de dos años ante los *perfecti* para que los admitiesen en la secta[14]. Esta influencia de la familia llevó también a una inmovilidad y a una limitación social. No obstante, esa influencia no era obligatoria; incluso las sectas constituidas recibían nuevos impulsos desde el exterior. Con su tradición sólidamente establecida, la secta cátara experimentó al menos dos modificaciones fundamentales de orden religioso y social, una hacia 1190 y otra hacia 1230.

En resumen, me parece que la herejía medieval parte de las exigencias religiosas de ciertos individuos que son recogidas por su sociedad, pero no encuentran un lugar seguro dentro de la estructura social más que en una fase posterior, es decir en el momento en que declina la actividad religiosa de los herejes. Pero aunque se puede hablar de una fase religiosa primaria y de una fase social secundaria de la herejía medieval, la sociedad sigue siendo inseparable de sus movimientos religiosos. Tal vez el marco de estas herejías —la Edad Media en sí— fuese menos estable en su vida religiosa y social de lo que parece desde la Reforma luterana y el Concilio tridentino. En cuanto a las herejías de la Edad Media, es evidente, al menos, que su transmisión era rápida pero efímera y su vida breve pero intensa. En mi opinión esta intensidad brusca y radical, esta tentativa de realizar una idea religiosa sin el apoyo inicial de las instituciones sociales, ha hecho necesario redefinir continuamente la interdependencia entre pensamiento y realidad, desde la Edad Media hasta nuestros días.

---

[12] C. Douais, ob. cit., p. 259.

[13] M. Belhomme, «Documents inédits sur l'hérésie des Albigeois», en *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, t. VI, 1852, pp. 101-146.

[14] P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, pp. 190, 230. *Cf.* A. Borst, *Die Katharer*, p. 217.

B. GEREMEK.— Quisiera decir algunas palabras acerca de la importancia de los caminos en la transmisión de la herejía, primero como polos de atracción, en la fase expansiva de las herejías y luego como polos de rechazo durante las persecuciones. En los caminos había un equipo material, y en primer lugar la *taberna*.

En la declaración del hermano Antonio, de 1387, referente a Lombardía, encontramos a veinticinco taberneros de unos ciento cuarenta individuos de profesión conocida. Después vienen los herreros, cuya importancia ha sido destacada por L. Febvre, y los molineros. También hay que considerar la población de los caminos, sobre todo los *girovagi*, entre los cuales se encuentran muchos ermitaños y, tan importantes como ellos, los predicadores errantes. Entre la población laica: los campesinos, los obreros trashumantes, los mendigos y también los vendedores ambulantes, en especial los ropavejeros y los merceros. Es decir, un medio social que no es homogéneo, una población anárquica al margen de la sociedad, pero cuyo papel en la propagación de las ideas heréticas es esencial. Movilidad de los intermediarios y, en consecuencia, movilidad de la herejía.

C. THOUZELLIER.— Para completar la enumeración del señor Geremek podríamos citar también a los tejedores, oficio mencionado por San Bernardo en el Languedoc y también en Flandes.

A propósito de los ermitaños giróvagos, el señor Obolensky ha señalado la influencia de las peregrinaciones de estos monjes en Italia.

J. LE GOFF.— Les confieso que soy bastante escéptico en cuanto a la importancia del papel de los tejedores como gremio en la herejía. Efectivamente, disponemos de documentos que citan la palabra tejedor, pero creo que esto proviene de que muchos herejes vivían del trabajo de sus manos y de que una de las ocupaciones que adoptaban después de hacerse herejes o en su medio herético de origen era la tejeduría. Esto no es más que una hipótesis.

R. MANSELLI.— Quisiera destacar el problema de los tejedores, de los *textores* de los que han hablado la señorita Thouzellier y el señor Le Goff.

Es probable que haya existido una relación entre el oficio de tejer y la herejía: en efecto, un movimiento religioso que tiene vínculos probables con el catarismo, el de los *umiliati*, está ligado a la tejeduría de la lana.

Finalmente, quisiera distinguir entre la transmisión de las ideas dentro de un grupo y la evolución de las ideas. El catarismo de los primeros tiempos no tiene base teológica, aún no se ha fijado ningún dogma; se transmite oralmente. Es posible que haya conocido una evolución independiente con el paso de una generación a otra.

La transmisión implica una modificación que no depende tan sólo del medio sino también del desarrollo interno del catarismo.

J. SÉGUY.— La determinación por el oficio me parece ambigua; se encuentran numerosos molineros anabaptistas, pero en molinos situados fuera de los pueblos; del mismo modo, muchos anabaptistas son tejedores en los siglos XVII y XVIII, pero precisamente para alejarse de las ciudades.

En la Edad Media, por el contrario, la mayoría de los molinos están ligados a un centro urbano.

B. BLUMENKRANZ.— Ese molino es un lugar de encuentro, aun en el caso de que el molinero busque la soledad.

H. GRUNDMANN.— No es que los tejedores se hicieran herejes, sino que los herejes se hicieron tejedores. Del mismo modo, no son los caminos los que hacen a los herejes sino los

predicadores heréticos que utilizan los caminos. Quiero, además, demostrar que el estudio de la estructura social de los valdenses resulta más fácil que el de la de los cátaros, menos constantes y más móviles, porque se basa en los numerosos interrogatorios de los inquisidores. Sin embargo, estudiar la tradición en el interior de las sectas sigue siendo muy difícil. En principio, esta tradición varía según las sectas. No conozco ningún escrito cátaro que haya sido leído por generaciones posteriores. Por el contrario, la tradición católica de lucha contra la herejía se inscribe en una continuidad. Tenemos así una tradición heresiológica que se remonta a San Agustín y atraviesa toda la Edad Media. Hasta el siglo XII, la Iglesia se contentó con renovar los antiguos catálogos sin tener en cuenta las nuevas herejías. En los siglos XII y XIII se produce un cambio: se registran las sectas y los distintos grupos dentro de cada secta. Desde entonces, la Iglesia ha tratado de enmarcar las nuevas herejías en sus antiguos esquemas. Se interrogaba a los herejes con fórmulas inadecuadas y siempre idénticas. Se percibe, pues, una *tradición constante de la literatura heresiológica. En suma, ¿existe una tradición literaria en el* seno de la Iglesia que luego se haya aplicado a cada caso concreto de herejía, o bien estamos en presencia de una tradición en el seno de las herejías? Entre los cátaros existe esta tradición oriental.

B. GEREMEK.— Yo no he hecho referencia aquí al origen de las ideas sino a su difusión. Y para la difusión creo que los caminos tienen gran importancia.

R. MANDROU.— Creo que es importante poner de relieve la idea de movilidad social, pues en una sociedad que evidentemente evoluciona, como todas, pero que evoluciona de forma bastante lenta en la Edad Media, me parece que hay una enorme diferencia entre las estructuras sociales tradicionales y los medios que, a su vez, se desplazan físicamente. Citando a Labrousse, haré una comparación con el siglo XVIII. Al estudiar la crisis de la economía francesa, Labrousse ha demostrado que, entre los campesinos, el viñador es una persona que necesariamente se desplaza y de este modo conoce las ideas que circulan en la época. Ahora bien, si tomamos los ejemplos que nos han sido ofrecidos hace un momento, ya sea el del molinero, el del tejedor o el del herrero, siempre estamos refiriéndonos a oficios que, por definición, implican unos desplazamientos, una circulación física de los hombres favorable en sumo grado a la circulación de las ideas. En el conjunto de la sociedad medieval existen ciertos sectores más móviles que otros y creo que serán esos sectores los que aparezcan cuando hablemos de la transmisión de las herejías.

LA TRANSMISION DE LA HEREJIA EN LA EDAD MODERNA

R. MANDROU

... Inmenso tema, que merecería uno o varios libros en vez de una breve comunicación en un coloquio. Por tanto, aquí sólo será cuestión de proponer algunos temas de reflexión, algunos problemas para debatir, sin perderse en evidencias ni en detalles de escasa significación.

Una imagen puede servirnos de punto de partida: cuando a comienzos de 1517 Lutero, un monje como otros muchos, maestro en artes, doctor en teología, practica el ejercicio universitario por excelencia, la *disputatio*, todavía usa las formas medievales de transmisión herética; así lo hace el 26 de abril de 1517 contra Carlstadt, y de nuevo el 4 de septiembre contra Gunther de Nordhausen... Pero cuando el 31 de octubre del mismo año expone las famosas noventa y cinco tesis *pro declaratione virtutis indulgentiarum*, y esta hoja, impresa inmediatamente, reproducida en cientos de ejemplares, es difundida y muy pronto discutida en veinte lugares diferentes y a cien leguas de Wintemberg, estamos ya ante una forma moderna de transmisión de la herejía.

Sin duda, no llegaremos al extremo de pretender que los éxitos de la Reforma son los éxitos de un nuevo medio de difusión, empleado profusamente por los herejes del siglo XVI; primero, porque es bien sabido que también en la Edad Media circularon «tesis» manuscritas y que lo escrito desempeñó también su papel —aunque en una dimensión muy diferente—; segundo, porque el «terreno» también ha cambiado: la Alemania de la guerra de los campesinos no es idéntica a la que conoció Juan Hus, como tampoco la Francia de Francisco I y Enrique II se parece a la de los cátaros; y, por último, las propias doctrinas ocupan un lugar en este juego.

Sin embargo, el nuevo papel del impreso en la transmisión de la herejía nos parece lo suficientemente importante como para legitimar, por una parte, una presentación de los principales tipos de impresos que aparecieron en el siglo XVI y, por otra, un esbozo de las consecuencias más notables de esta innovación.

LOS TIPOS DE IMPRESOS

A partir del siglo XVI, el impreso es un instrumento esencial de la «propaganda» herética; buena prueba de ello son las listas de las persecuciones: en la primera represión francesa de 1535 figuran tres impresores, un librero, dos encuadernadores... La bibliografía de los jefes heréticos constituye una demostración aún más clara[1].

Esta comunicación es homóloga a la del profesor Borst, dedicada a la transmisión de la herejía medieval (*cf.* p. 207), y en parte está estructurada en función de ella. Al lector le resultará, pues, provechoso confrontar ambos textos.

[1] Sobre la «propaganda» religiosa, recordemos el tomo XXVIII de los *Travaux d'humanisme et Rennaissance*, titulado «Aspects de la propagande religieuse», Ginebra, 1957. *Cf.* la nota de J.F. Bergier en *Annales E.S.C.*, 1958, pp. 772 ss.

El heresiarca moderno imprime; el «promotor» de la herejía medieval escribe, pero sobre todo habla, dirigiéndose a un reducido número de discípulos y, rara vez, a multitudes. El jefe de la herejía moderna tiene un público infinitamente más amplio gracias al impreso.

Un ejemplo entre cien: he aquí, a mediados del siglo XVI, en los Países Bajos, la secta poco numerosa de la Familia de la Caridad. En un principio está dirigida por David Joris, de Brujas, quien en 1542 publica su *Wonderbock (Libro de los milagros)*, reeditado por Plantin en los años 1584-1590. Su sucesor, Hendrick Niclaes, publica también un voluminoso libro (700 páginas) en 1556, el *Speculum justitiae*, igualmente reeditado a finales de siglo. Ahora bien, todos esos heresiarcas, que pasaron a la posteridad por uno o dos títulos, no fueron autores de un solo libro. David Joris escribió más de doscientas cincuenta obras, de desigual importancia, desde el simple panfleto de pocas páginas al grueso infolio dogmático.

Tres tipos de impresos fueron utilizados simultáneamente por los herejes (y sus adversarios): primero, la obra que podemos llamar *culta:* traducciones en lengua vulgar del *Nuevo* y del *Antiguo Testamento,* comentarios a los Padres de la Iglesia, refutaciones teológicas, enorme masa de escritos doctrinales que, aún hoy, unen las manos piadosas de sus herederos espirituales; pensemos en los cien volúmenes de las obras de Lutero en la edición de Erlangen, en los cincuenta y ocho tomos de Calvino en la edición de Brunswick; pesados libros en folio o en cuarto, estos instrumentos de la discusión teológica constituyeron durante siglos la parte más conocida (al menos por sus títulos) de la «propaganda» herética. Controversia por lo demás incorporada, por así decirlo, a las costumbres de los disputantes, puesto que se mantuvo durante mucho tiempo después de la aparición de las herejías del siglo XVI: a este respecto ¿será necesario recordar las numerosas historias del papismo en la segunda mitad del siglo XVII o la célebre obra de Claudio contra Nicolás, defensa de los reformados en respuesta a los ataques de un ardiente jansenista[2]?

Menos conocido es el *libelo,* que nos parece el instrumento por excelencia de difusión popular de las «nuevas ideas». Mientras la obra de teología es un libro encuadernado, voluminoso y caro, que sólo puede ser comprado por gente rica, el librito de pocas páginas unidas por un simple cordón, mal impreso en papel de baja calidad, está dirigido a otra clientela, tal vez menos exigente en el plano doctrinal —aunque esto no es seguro— pero en cualquier caso capaz de contentarse con una demostración y afirmaciones breves y concluyentes.

Lo que proporciona habitualmente ese librito barato es una exposición somera de un punto de la doctrina o un artículo del catecismo. El 28 de julio de 1534 es detenido en Ruán un impresor, Jehan de Bourges, culpable de haber puesto a la venta un libelo de pocas páginas titulado *La doctrine nouvelle,* exposición sucinta del luteranismo.

Otras veces, el libelo trata problemas de actualidad político-religiosa, como sucede sobre todo durante las guerras de religión en Francia, especialmente entre 1584 y 1610. El *Journal de l'Estoile* es testigo de ello: he aquí al burgués parisino que el 27 de junio de 1607 compra un «malvado librito» que lleva por título: *Taxes des parties casuelles de la boutique du Pape, imprimé à Lyon en 1564* y agrega: «Hacía tiempo que buscaba uno para reemplazar al que quemé en la noche de San Bartolomé, por temor a que él me quemase.» Dos días antes, ha anotado en su libro

[2] Claude: *La défense de la réformation contre le livre intitulé «Préjugez légitimes contre les calvinistes»*, París, 1673.

que posee un total de 53 libelos sobre el interdicto de Venecia, 19 de los cuales están en italiano y por duplicado[3].

Por último, el libelo puede ser también, con mucha frecuencia, una recopilación de cantos: «Salmos de David, trasladados por Clément Marot», canciones polémicas, escritas en el ardor del combate, en tiempos de la Liga[4].

Pequeño salterio, panfleto o recopilación doctrinal, el libelo se ha incorporado a la tradición heresiológica tanto como la obra culta. La vigilancia de las autoridades, judiciales o eclesiásticas, va dirigida durante tiempo aún, contra el «difusor de libelos». Un solo ejemplo: en 1705, el Parlamento de París emite una disposición por la que se ordena «la supresión del libelo titulado *De la correction fraternelle ou de l'obligation d'empêcher le mal d'autruy quand on le peut* y la prohibición a todos los impresores y libreros de imprimirlo, venderlo y distribuirlo»[5].

Que sepamos, no existe en la actualidad ninguna investigación sistemática para hacer un censo de esta literatura anónima, a menudo de difícil acceso en las bibliotecas y sobre todo para estudiar sus temas, sus consignas: tarea esencial que nos daría la justa medida de la difusión de las doctrinas heréticas.

Por último, tercera forma del impreso herético: el *pasquín*, bien conocido en ciertos momentos decisivos (Wittemberg, Amboise). De hecho, el pasquín, fijado durante la noche en un lugar destacado (esquinas, pórtico de una iglesia, casa consistorial) se empleó constantemente durante toda la época moderna. En todas partes, los archivos judiciales están llenos de diligencias contra esos insolentes pasquineros que ofrecen como comidilla a los mirones las fórmulas incitantes de una nueva verdad.

En la segunda mitad del siglo XVI, los ejemplos abundan. Pero aquí, en el primer cuarto del siglo XVII, dos casos muy típicos: en 1623, el Parlamento de Dijon se conmociona: «El primer presidente coloca ante la vista de las cámaras reunidas un maldito y detestable pasquín, encontrado en la esquina de una calle de la ciudad, que contiene una ruin y condenable instrucción de la secta de los iluminados, escrita en letra bastardilla. Se decide no hacer un escándalo, pero [se recomienda] a cada una de las señorías indagar acerca de los autores de este asunto, a fin de castigar [a los culpables] sin excepción»[6].

Al año siguiente, el *Mercure Français* comenta en varias ocasiones la fijación de carteles de los rosacruces en diferentes esquinas de París y hasta reproduce los textos de esos pasquines, y en especial las seis leyes de la fraternidad: «Nosotros, diputados del Colegio principal de los Hermanos de la Rosa Cruz, hacemos acto de presencia visible e invisible en esta ciudad, por la gracia del Altísimo, hacia el cual se dirige el corazón de los justos...»[7].

El pasquín puede ser una convocatoria para una reunión, e incluso para una controversia, mientras se tiene la esperanza de persuadir o confundir al adversario: en 1643, el Parlamento de París debe prohibir una *disputatio* entre católicos y reformados, organizada por el doctor en Teología François Veron, con participación de «ministros»[8].

---

[3] *Journal de l'Estoile*, Gallimard, t. II, p. 252.

[4] Sobre el tema, véase *Le chansonnier huguenot du 16ᵉ siècle*, publicado por A. Bordier, París, 1870.

[5] *Archives Nationales*, fondo Rondonneau, A.D. III, 21, 15.

[6] *Archives Départementales*, Côte d'Or, B. 12069 ter.

[7] *Mercure Français*, año 1624, pp. 371, 375.

[8] «Plainte à la cour d'une thèse imprimeé avec placard mis et affichés aux carrefours de cette ville et ailleurs, contenant que demain serait faict dispute publique en langue latine mêlée de françoise au collège

Estos son los medios, esencialmente nuevos por su volumen, que el impreso pone a disposición de la herejía moderna: evidentemente no excluyen la transmisión oral (por el contrario, la refuerzan), ni la difusión clandestina, casi subterránea, de las ideas heréticas a través de los «oscuros predicadores itinerantes, predicantes secretos», que constituyen la masa del proselitismo herético. Tampoco excluyen —acabamos de verlo— las formas cultas de la discusión oral, a la que tan aficionados son los eruditos y la buena gente de la Edad Moderna.

Esta somera presentación nos permite, al menos, señalar brevemente los nuevos rasgos de la transmisión de la herejía moderna.

INNOVACIONES EN LA TRANSMISIÓN: EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO

Me parece que, en primer término, en el activo del impreso conviene apuntar la rapidez con que se realiza la difusión geográfica de la herejía: tanto en la Alemania de Lutero, entre 1517 y 1520, como en la Francia de Calvino, entre 1536 y 1547, las pruebas sobran. Sin duda, sería exagerado afirmar que la herejía medieval se difundió como las ascuas bajo las cenizas (husitas y cátaros parecen haber proliferado con cierta rapidez), pero en cambio es innegable que la herejía moderna se propagó como las llamas de la leña seca. Los mapas de la implantación protestante en Francia, esbozados aquí y allá[9], proporcionan una buena ilustración de este hecho: por el norte y por el este, el reino está rodeado hasta las provincias meridionales, encerrando al Macizo Central como una vasta tenaza, durante un largo decenio: el primer «refugio» de Ginebra (1549-1560), tal como lo hemos cartografiado[10], ofrece la sorprendente imagen de esta celeridad.

Por el contrario, parece evidente que el impreso no desempeñó un papel decisivo en la difusión social de la herejía. Sin duda ciertos impresos, y en especial los libelos, parecen destinados particularmente a un público popular; sin embargo, en este aspecto, la herejía moderna presenta las mismas características que la herejía medieval: por una parte las mujeres desempeñan en ella un papel decisivo que los observadores captan en el acto: «se mezclan en el oficio del culto», acudiendo a la Biblia y comentándola en ausencia del ministro, señala Florimond de Raemond[11]. ¡Fueron tantas las que actuaron con eficacia a favor de la nueva religión! A propósito de esta presencia femenina, bastará con citar el artículo póstumo de Lucien Febvre sobre «Les aspects méconnus d'un renouveau religieux en France»[12], o la ponencia de Jean Jacques Hémardinquer en el Congreso de Sociedades Culturales de 1959 acerca del papel de las mujeres en la Reforma en el Delfinado[13].

---

des Trois Evesques sur les points de la religion controversée entre les catholiques et ceux de la R.P.R...», *Archives nationales*, U, 27, f° 98 v°.

[9] No hace mucho, Lucien Febvre mandó preparar una serie de mapas sobre la difusión del protestantismo; desgraciadamente, no han sido editados. Un censo relativo al establecimiento de las Iglesias ha sido realizado por el pastor S. Mours: «Liste des Eglises réformées», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Francais*, 1957.

[10] «Les Français hors de France aux 16ᵉ et 17ᵉ siècles», *Annales, E.S.C.*, 1959, n.° 4.

[11] F. de Raemond (del Parlamento de Burdeos), *L'histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Burdeos, 1605.

[12] L. Febvre, «Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France (1590-1620)», *Annales, E.S.C.*, 1958, n.° 4.

[13] J. J. Hémardinquer, «Les femmes dans la Réforme en Dauphiné», *Bulletin du Comité des Travaux Historiques pour 1959.*

De igual modo, es bien conocido el importante lugar que ocuparon los laicos de todas las clases sociales, y en especial, la gente «mecánica», destacado, hace ya tiempo por Henri Hauser y Lucien Febvre. Todo el mundo conoce, en el caso de Francia, a los cardadores, tejedores, bataneros de Meaux, o la enumeración de Florimond de Raemond: «albañiles, carpinteros, buhoneros, quincalleros». Cuando N. Weiss estudia los comienzos de la Reforma en Normandía entre 1523 y 1547[14], encuentra en las cuevas y lugares secretos donde se transmite la nueva fe a monjes, por supuesto, agustinos y franciscanos, pero también a impresores, buhoneros y médicos, tejedores, zapateros y remendones...; por ejemplo en Ruán, en casa de un tal Geoffroy Rivière, organizador de las primeras reuniones casi públicas en las puertas de la ciudad, en Quevilly, en 1545, en una época en que, bien es cierto, canónigos y chantres de la catedral no vacilaban aún en asistir «a la prédica», con el objeto de ver y escuchar...

Por el contrario, el papel del impreso en la transmisión de la doctrina de generación en generación es fundamental: mientras que en el período medieval es frecuente ver cómo decaen los movimientos heréticos debido precisamente a las dificultades de la transmisión oral, o cómo se modifican profundamente después de la segunda generación, el impreso generosamente difundido permite una permanencia doctrinal. En el marco de un estudio más amplio que una simple comunicación, sería posible hacer justicia al papel muy preciso de la lectura y la relectura posibilitadas por las tiradas de imprenta: «Si bien es cierto que en la Edad Media circularon —con mayor o menor facilidad— muchos manuscritos que desempeñaron un papel bastante similar al de los libros y libelos modernos, hay que tener presente que esos manuscritos en circulación, una vez leídos, dejaban paso a la memoria oral y a sus deformaciones. En cambio, el libro o el libelo quedan en casa del comprador, del propagandista: leídos y releídos a lo largo de los años, constituyen en cierto modo una base doctrinal estable. Este hecho ha sido señalado a menudo por los historiadores de la herejía al referirse a los grandes textos, las traducciones de la Biblia en lengua vulgar o los manifiestos como *La institución cristiana*. Pero convendría tener en cuenta esta permanencia con respecto a esa abundante literatura de libelos polémicos o doctrinales a la que antes hicimos mención.

¿No es también esta permanencia la que contribuye a consolidar las herejías triunfantes, a través de su sistema de enseñanza? En todas partes las academias protestantes —Ginebra, Sedán— son, en primer lugar, escuelas de lectura y los pastores que salen de ellas, maestros de lectura. El libro, arma en el combate herético: de nuevo encontramos aquí una evidencia bien conocida...

¿Es necesario sacar una conclusión? Tratándose de la difusión moderna de la herejía hay que hacer hincapié en todo lo que la diferencia de la difusión medieval. Este es sin duda el aspecto en donde la transformación es más clara. En cambio, a aquellos que se ocuparon de comparar los temas, las ideas maestras de las herejías medievales y modernas, las similitudes les resultarían sorprendentes: la nostalgia de la pureza evangélica, la idea de una Iglesia antijerárquica —por no tomar sino algunos ejemplos— aparecen como manifestaciones constantes. Pero en el plano de la

---

[14] N. Weiss, «Note sommaire sur les débuts de la Réforme en Normandie (1523-1547)», *Congrès du Millénaire Normand*, Ruán.

comunicación, nos parece esencial reafirmar la innovación que supuso el impreso: proporcionó un medio seguro y estable para la transmisión de sus ideas a esos creyentes atormentados que siempre son los herejes. Sin embargo, los movimientos heréticos no por ello han dejado de ser un permanente cuestionamiento[15], lo que les ha valido la simpatía siempre renovada de los francotiradores de todos los tiempos.

[15] Como Bossuet y muchos otros han destacado a menudo.

J. MACEK.— Quisiera agregar una observación. Estoy de acuerdo con el profesor Mandrou en dar a la imprenta el valor de un nuevo medio de difusión de la herejía, por ejemplo en la Reforma alemana. Ulrich von Hutten habla de ella como de un don celeste: «Ha sido el Dios omnipotente el que ha iluminado a los alemanes y nos ha dado la imprenta.» Por otra parte, el legado del papa escribe en 1517 que cada día llueve del cielo una multitud de libros y panfletos heréticos. Y sabemos que cada año aparecían varios miles de libros, sátiras, panfletos, no sólo heréticos sino también católicos. Sabemos que a comienzos del siglo XVI, en Alemania, y también en los Alpes, se vendían libros en los mercados, y conozco los escritos del duque Fernando, en el Tirol o en las regiones próximas a los Alpes, contra la venta de libros, panfletos y sátiras. Pero vemos que, cada año, aparecen nuevos escritos y continúa la venta de libros y panfletos, luteranos y también anabaptistas. Muy pronto, (en mi opinión a partir de 1514) el papa y la Iglesia dictan un edicto contra la venta libre de libros heréticos. Todo es un problema de censura.

J. SÉGUY.— El anabaptismo pudo imprimir pero no difundir sus escritos, o muy poco. La correspondencia privada desempeñó un papel importante en su difusión, por ejemplo en Moravia. Así pues, la difusión mundial de la herejía sectaria —por así decirlo— está ligada no tanto al desarrollo de la imprenta como al desarrollo del correo. Y del correo en el sentido moderno de la palabra, es decir como derecho de todos y como servicio público. Hay que recordar también la difusión de las ideas a través de la imagen impresa: primero el grabado en madera y luego en cobre.

S. STELLING-MICHAUD.— En el estudio de los impresos como agentes de difusión, convendría incluir a los impresores en cuanto grupo sociológico. Los grandes nombres de la imprenta, Plantin, Alde, Manuzio, Froben, Estienne, tuvieron una formación humanista. Otro agente particularmente activo en la difusión de las ideas nuevas y heréticas es el estudiante, como lo atestiguan numerosos documentos (por ejemplo, las listas de obras requisadas durante la noche de San Bartolomé, en las universidades de Bourges y Orléans, o la lista de libros prohibidos por la Compañía de los pastores en Ginebra, de los siglos XVI al XVIII).

Igualmente sería interesante hacer un inventario de las publicaciones cultas y agrupar bajo una rúbrica especial las ediciones y reediciones de obras o escritos antiguos, lo que pondría de manifiesto la continuidad de las doctrinas o los resurgimientos de las herejías cultas. Por ejemplo, la publicación del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (1324) en Basilea en 1522 tuvo notable influencia sobre el pensamiento de los reformadores alemanes, del mismo modo que la publicación de *De falsa donatione Constantini* de Lorenzo Valla en 1518 por Ulrich von Hutten sirvió enormemente a la causa de Lutero.

R. MANDROU.— Coincido con el señor Macek en la importancia de los fenómenos que ha señalado, y en particular todo lo que concierne a la venta y difusión de libros, panfletos y libelos. También está el problema de la censura, pero esto sería tema casi exclusivo para un coloquio. Sólo en el caso de Francia, la censura toma un triple aspecto a partir del siglo XVI: la Sorbona, el Parlamento de París y el propio Consejo Real dictan prohibiciones. En el siglo XVII, el Parlamento condena tanto obras católicas ultramontanas (antigalicanas) como libros reformados.

Al señor Séguy le respondería que el correo cobra importancia sobre todo en el siglo XVIII. Y soy más sensible a su reproche sobre el anabaptismo. Los anabaptistas querían imprimir, pero carecían de medios. Tal vez sea la perspectiva francesa la que me ha engañado. Está claro que en Francia, durante el siglo XVII, si se necesita un escrito herético, esto no plantea grandes problemas. Se manda imprimir en Ginebra, en Amsterdam o en el mismo París, de modo clandestino y con pie de imprenta de Amsterdam.

Por último, estoy completamente de acuerdo con el señor Stelling-Michaud en el papel de los impresores eruditos (hay toda una literatura, bien conocida, consagrada a los impresores humanistas próximos a los reformadores) y de los estudiantes en la difusión y continuidad de la herejía.

REFLEXIONES SOBRE LA HEREJIA MODERNA

A. DUPRONT

El propósito exacto de esta comunicación es presentarles más o menos al ras de la historia o, al menos en un análisis coherente a partir del dato histórico, tan sólo algunas reflexiones sobre la presencia, las manifestaciones, los lazos de la herejía en la sociedad moderna occidental.

Un primer dato a elaborar, tan evidente como capital para el espíritu moderno, es la transformación progresiva de la herejía en confesión, y de confesión, en Iglesia. Aunque Bossuet denuncia sus variantes, reconoce el hecho: la existencia de las Iglesias protestantes[1]. En poco más de un siglo, la herejía condenada se ha convertido en Iglesia; el heresiarca —tanto Lutero como Calvino no dejan de ocupar su lugar en esta inquietante galería, incluso en el catálogo del artículo de la Enciclopedia— es, hasta para los campeones de la ortodoxia, un jefe de Iglesia. Tal es, en mi opinión, el gran hecho moderno: el hereje notorio se ha convertido pública y oficialmente en ministro de Iglesia, de otra Iglesia. Los progresos de una historia —¿o será el progreso a secas?— han hecho de las herejías iniciales religiones reconocidas y han impuesto prácticas de coexistencia entre lo que fue y es aún herejía y lo que sigue siendo la ortodoxia. Esta creación o «liberación» moderna se desarrolla al menos en dos series de consecuencias obvias.

Para esta coexistencia forzada antes de ser reconocida, la primera serie analiza la necesidad de una garantía. Es una de las mayores ventajas del Estado moderno. Desde los primeros tiempos de la política imperial del Interim en Alemania y en las sucesivas etapas, que son casi etapas generacionales, con la Paz de Augsburgo o el Edicto de Nantes, el poder temporal, hasta hace poco brazo secular en el orden de la cristiandad, protege la existencia pública de la herejía y asegura su duración como Iglesia. Incluso a mediados del siglo XVII, los tratados de Westfalia establecen —con el consentimiento europeo casi unánime, salvo el papa y España— la sorprendente

---

Trabajo publicado en *Archives de Sociologie des Religions*.

[1] «Eglises de la nouvelle Réforme», en *Histoire des variations des Eglises protestantes*, prefacio. «La nueva Reforma tuvo, en Alemania, dos cuerpos visiblemente separados por confesiones de fe diferentes» (*ibid.*, libro III, §3). Estos cuerpos son «cuerpos de Iglesia», (*ibid.*, prefacio. §8) «es decir cuerpos formados por pastores y pueblos» (*ibid.*, §24). Expresiones que abarcan la realidad confesional, institucional y pública.

Bossuet precisa que en el capítulo de las variantes se ocupará tan sólo de las Iglesias, es decir, de los luteranos, los calvinistas e incluso los zwinglianos, pero no de las «sectas», cuyo número es infinito. Si en el prefacio por un momento Bossuet emplea otro vocabulario al hablar de «partido de los protestantes», en el resto de la obra, en el tratamiento progresivo de historia y controversia, acepta las Iglesias.

Un riguroso análisis del vocabulario de la *Histoire des variations* demostraría que el establecimiento social de la herejía —dicho de otro modo, su éxito masivo e histórico— transmuta sus orígenes impuros. El paso de lo individual a lo social, o de la elección singular a una comunidad de aceptación, libera a la herejía de su historia. Ello es presentido con claridad en las últimas líneas del prefacio, en esta definición: «*Lo propio del hereje, es decir del que tiene una opinión particular, es apegarse a sus propios pensamientos*; y lo propio del católico, es decir del universal, es preferir el sentimiento común de toda la Iglesia a sus propios sentimientos: es la gracia que se pedirá para los que han errado.»

paradoja de un Sacro Imperio Romano articulado en dos cuerpos: el cuerpo católico y el cuerpo evangélico. En el Imperio, como en el Estado monárquico, *ya sólo hay* unidad de príncipe y ley, no de fe. Sin duda habrá retrocesos, «revocaciones», pero estas revocaciones se contraponen a un «sentido de la historia», o al menos a un orden de valores europeo no escrito: a la revocación del Edicto de Nantes responde un estado de coalición europea y los tratados de Utrecht, a comienzos del siglo XVIII, representan en cierto modo el triunfo laico de la herejía.

En la historia del mundo occidental moderno todo es «invención» de unidad, forma y materia. Pacientemente buscada por exigentes naturalezas religiosas, periódicamente esperada, la integración de la herejía establecida en una unidad más alta no llegará a cumplirse. Ni la *philosphia Christi,* ni esta sociedad común de los discípulos de Jesús, los *jesuani,* con la que soñó Postel, ni el conmovedor llamamiento de un canciller del Hospital al iniciarse los tiempos de violencia, ni la perseverancia en llamarse católico —más conmovedora aún— de un soldado calvinista como La Noue, lograrán alcanzar la virtud de una religión única. El cristianismo moderno es un «Estado» más bien pasivo, o mejor un «medio» de aproximaciones o combates, una nostalgia y una esperanza. Ha perdido su entidad como cuerpo de cristiandad y no es una Iglesia. Incapaz desde entonces de alcanzar la unidad religiosa total, esa unidad que fue su tradición en la historia, el mundo occidental moderno tuvo que dotarse de una forma compensadora capaz de asumir, si no la coexistencia de las Iglesias, al menos la tranquilidad común. Así pues, la «policía» —según el lenguaje de la época— se convierte en el arte de vivir del Estado y de esta sociedad civil donde, *confusamente, se define el estilo de una tolerancia pacífica.*

No es casual que las *cartas,* que pronto se llamarán *filosóficas,* propongan a la sociedad francesa del Siglo de las Luces el ejemplo de una secta anglosajona, la de los cuáqueros, como modelo de existencia en común. La secta ofrece una imagen de ejemplaridad social. ¿Una contra-Iglesia? No. Más que la secta, lo que interesa a Voltaire, es la contextura social del grupo cuáquero, la conciencia difusa y a veces lúcidamente estilizada de una sociedad ética y desacralizada. Más un medio, por lo demás —magma original o ente de razón— que una verdadera sociedad; más abstracto que concreto, caracterizado por su existencia necesaria y, sobre todo, por su doble exigencia: la de ser universal y homogéneo en todas sus partes, es decir sin diferenciaciones ni orientaciones sacras.

Este medio es el término mental y natural de un proceso colectivo de desintegración de la unidad que, por una parte, no puede desembocar en el vacío —la historia es, existencialmente, horror al vacío— y que, por otra parte, debe ser llevado hasta su extrema descomposición, es decir, hasta sus elementos más simples, que son la materia prima del conjunto. En este medio, la libertad de conciencia, primero *colectivamente vivida y otorgada, se convierte en conciencia religiosa individual.* En este medio, además, se disuelve la herejía, como negándose a sí misma. Al establecer públicamente la herejía, la sociedad moderna la obliga, en efecto, a destruirse a sí misma, a pulular como un lujo inútil, o bien —lo que sin duda es peor— a triunfar de acuerdo con los criterios más ajenos a su naturaleza: los de la cantidad.

Sólo las herejías que, con relación a las defensas de la sociedad de la época, parecen amenazar ese ambiente de convivencia, deben ser aniquiladas. Por ejemplo el anabaptismo, irracional, escatológico y peligrosamente epidémico; por ejemplo, el encarnizamiento de la monarquía absoluta, que llega a sacar de la tierra donde reposan los restos mortales de las religiosas de Port Royal. Si el jansenismo ha sido la ejemplaridad orgullosa de la otra sociedad, un eremitismo laico que blasfema al siglo,

al menos ofrece una imagen de perfección irreductible a esa doble creación social, todavía confusa, de la aristocracia y la burguesía.

Por otra parte, el comercio de hecho con el hereje notorio o común, organizado en grupos, Iglesias o sectas o con el hereje en cuanto individuo (y no es entonces cuestión de hablar de personas) plantea en la vida social la constante de un estado de tensión, paroxístico cuando surje, pero pronto cristalizado en una pasividad habitual. Al ser la herejía, según dicen los teólogos, error dogmático y perseverancia voluntaria en este error y considerarse al hereje, por su parte, como alguien que profesa la herejía y como persona física, dos grandes complejos psicosociológicos hacen su aparición en la sociedad herética actual.

Uno es el de la controversia. Dicho de otro modo, el juego público de la demostración de la verdad, donde se trata, en el mejor de los casos, de triunfar sobre el hereje y convertir al hombre. Postulados comunes de este gran juego: la demostrabilidad de las verdades doctrinales o de fe, ya sea mediante la razón, ya sea mediante pruebas de otro orden, todas ellas más o menos no violentas, cuya violencia pacífica se alimentará esencialmente del recurso a las constantes de la experiencia humana en el tiempo y el espacio, a ese «consenso» que es el principio mismo de lo que hoy llamaríamos la antropología general; la aceptación supuesta, esperada, de la verdad por el vencido, es decir la creciente transposición del mundo de la gracia, sobrenatural o al menos en dos niveles, divino y humano, al mundo de la luz, también él articulado en la jerarquía u oposición tinieblas/luz. Sería fácil poner de manifiesto en qué medida este mundo de la controversia crea su propia sociedad ficticia, sociedad de argumentación humana, independiente, disociada de lo divino pero también de la vida. La única justicia humana es (lo cual desanima con toda razón a los historiadores) el poder de desgastar mediante la repetición, el argumento indefinidamente reiterado —cosa que sólo podía hacer posible el uso, bueno o malo, de la imprenta— y en este incansable combate, casi hasta la época moderna, la lenta exploración, más allá de los hombres y como a pesar de ellos, de los nuevos campos de la inmanencia humana y el descubrimiento, primero por destellos y después lenta, muy lentamente aceptado, de un orden de la caridad humana. Pero esto sólo con el transcurso de los siglos.

El otro complejo habla en sus imágenes. Helo aquí perfectamente expuesto en el glorioso sepulcro de San Ignacio en la *iglesia de Gesù* en Roma. Dos grupos alegóricos enmarcan la tumba: a un lado, la Religión triunfa sobre la Idolatría, al otro, modelado por Le Gros, la Fe triunfa sobre la Herejía. Si uno de los grupos hace alzarse al rey negro —rey del Congo, se dice— hacia el cáliz coronado por la hostia sostenido con su diestra por una Religión que recuerda a Juno (grupo de unidad sublimada, de conversión y salvación), el otro, por el contrario, en lo imperioso de un movimiento que lleva hacia lo alto, revela un triunfalismo altanero, destrucción, fatal oposición. Imagen estática de la victoria obtenida que no se logra en la vida, en el tiempo[2].

[2] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. I, 1955, p. 460, señala que el viejo tema medieval del Altercado entre la Iglesia y la Sinagoga es reemplazado, en la iglesia de Gesù, por la Lucha de la Fe que echa por tierra a la Herejía. Afirmación demasiado ligera, al menos en cuanto a la transferencia histórica. Los viejos iconólogos sabían más de esto. Por ejemplo, Baudoin cuando traduce a Ripa: «La Herejía es un error del espíritu al que la voluntad se aferra obstinadamente, contra la verdadera creencia que es preciso tener. Se la representa vieja para mostrar que no es de hoy la existencia de los Herejes que se esfuerzan en vano por socavar los cimientos de la religión. Por la Llama que le sale de la boca se demuestra que difunde a un tiempo la falsa Doctrina y la Sedición, de la que es sangriento Botafuego; por los Cabellos esparcidos,

Desde ese momento se producen, en una coexistencia impuesta, no aceptada, movimientos de rechazo, estados de apasionada cristalización que componen universos psicosociales de segregación religiosa. A merced de la inercia o del conformismo humano, el trato se establece en lo diabólico, es decir, en la pasión, la injuria, o en una incontenible desconfianza, un «aura» emotiva de agresividad convertida en segunda naturaleza, y, sin embargo, tranquilizadora. Agresividad que, satisfecha con palabras y aun con razones, no se ve por ello libre. De lo que resulta un bloqueo emotivo, normalmente dominante, que impide todo trato con el otro —entre grupos e incluso en el interior del individuo— y toda circulación de espíritu, aliento, conciencia o gracia. Ya en el coloquio de Poissy, el jesuita Laínez —con sus violencias ibéricas— da el tono: los contrarios son, alternativamente, lobos, zorros, serpientes, asesinos o fieras. Este bestiario revela, mejor que cualquier otra cosa, el desenfreno de las pasiones animales, es decir de las fuerzas irracionales de la vida. En cuanto a la inconsciencia del enfrentamiento, sigue diciendo Laínez en Poissy: «Ellos [de nuevo los contrarios] tratan más bien de enseñar y difundir su veneno, puesto que en lugar de escuchar a los otros hacen discursos que duran una hora y media.» ¿Qué trato es posible a tal nivel de obnubilación, no menor por otra parte en el hereje? Los datos del *Dictionarium poeticum* de comienzos del siglo XVIII, instrumento escolar de la retórica jesuita, son característicos de la experiencia colectiva de todo un mundo. Si la definición etimológica de *haeresis*, en el sentido griego, que significa opinión, sentimiento, es prudente y objetiva, nuestra herejía, por necesidades de una poesía expiatoria, se halla flanqueada de una procesión de epítetos. Casi veinte; y todos ellos epítetos de naturaleza, de incriminación acusatoria, de exasperación emotiva, de disgusto y de espanto. Más exactamente, de miedo. *Exitiosa* es el último. Es la palabra precisa: revela el miedo a terminar mal[3].

Aquí topamos, me parece, con la función religiosa y vital de la herejía y con lo que será la transformación o la esclerosis de esta función en la sociedad moderna. Hay demasiada semejanza en el análisis iconográfico de las escenas de la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal y del combate de la Fe contra la Herejía para que no presintamos la regularidad de un ciclo, historia de salvación y correspondencia esencial de un retorno a la pureza original. En una sociedad religiosa —y no hay sociedad religiosa fuera de la sociedad total— la herejía es un mal orgánico, y por lo tanto necesario. Porque, como indica su propio nombre, es elección y acusa tanto la parcialidad como la conciencia. Manifestación de la espiritualidad profunda o de la subconciencia, la herejía hace aflorar, exacerbándolas, las pulsiones vitales. Así, es para la salud común conciencia y terapia. Sólo dos cosas importan: que las herejías y los herejes existen y que deben ser suprimidos. Importa menos lo que lleguen a ser.

---

que las falsas opiniones se expanden por todas partes; por la Desnudez, que está despojada de toda Virtud; y por las diversas Serpientes que salen del Libro que sostiene en la mano, que las falsas Instrucciones que da son incomparablemente más contagiosas que el veneno de Aspides y Dragones, por peligroso y dañino que éste pueda ser» (*Iconologie ou explication nouvelle de plusieurs images emblèmes, et autres figures hyeroglyphiques des vertus, des vices, des arts, des sciences, des causes naturelles, des humeurs différentes et des passions humaines. Tirée des recherches & des figures de César Ripa moralisées par I. Baudoin*, París, 1644).

[3] Tipo del diccionario de colegio jesuita, *Jacobi Vanierii Dictionarium Poeticum*, Lyon, 1710. En la segunda acepción de *haeresis*, he aquí los epítetos poéticos que encontramos: *effraenis, superba, impia, detestanda, feralis, dira, horrida, audax, fallax, mendax, atrox, saeva, scelesta, infanda, infesta, perfida, amica furoris, scelerata, exitiosa*. Bello muestrario de afectividad colectiva, cuyas fuentes confesadas son la poesía latina contemporánea de los siglos XVI y XVII (Vida y Fracastoro, el padre de Hossche, jesuita, y sobre todo Santeuil): humores de la Contrarreforma y hábitos de un buen decir conformista.

Muy distinto es lo que ocurre cuando la herejía se establece como sociedad externa. No hay integración orgánica sino confrontación espacial. El vínculo humano es de antagonismo; ya no se trata de un problema de conciencia. La condición del hereje se concreta en un universo cerrado, lo mismo que ocurre con la ortodoxia. Porque, desde ese momento, sólo existen la ortodoxia y la herejía enfrentadas, que no se comunican más que por algunas partes de sí mismas, por razón o por pasiones distintas, cuando no se confunden. La sociedad religiosa orgánica ha sido derrotada en el espacio y en el tiempo. Entre sus miembros dispersos, las relaciones son de reprobación y, por lo tanto, de desconocimiento. Es característico ese esquematismo galicano, tan extendido en el siglo XVII, que utiliza sin problemas el grave Baluze: según la práctica constante de la Curia romana es hereje el que ataca de algún modo la autoridad del Pontífice romano y la de la Curia[4].

Esta cristalización abusiva, apasionada, esta materialización de la herejía, confina en fortalezas contrarias a la ortodoxia y la herejía. Cada una de ellas no tiene más principio de progreso interno que la ascesis de una sociedad estática de pureza o las comodidades del conformismo. En todo caso, ya no hay acto vivo, sano, de purgación sino obsesión introspectiva de pureza o inercia mental. Evidentemente, esto vale como un imperativo vital para ambos protagonistas. Desde el punto de vista de la psicosociología moderna de las relaciones entre ortodoxia y herejía, esto conlleva al menos tres consecuencias: un estado colectivo de angustia de la herejía interna —la inquietud del gusano en la fruta— una esclerosis parcial de las fuerzas religiosas y la progresiva definición de un estado mental arreligioso que expresa los nuevos valores del común y de la humanidad, cuya dinámica interna no constituye ya una terapia sino un avance, un progreso hacia la luz donde ya no hay herejía ni tampoco religión. En principio, se trata sólo de tendencias, pues si la civilización —principio de realización de la sociedad de las Luces— no conoce al hereje sino al bárbaro o al salvaje, esto no quita que, al menos bajo la pluma de Jaucourt, redactor del artículo «Herejía» de la *Enciclopedia*, se advierta cierto malestar ante el hecho o la imputación de la herejía[5]. Mancha del ser social que mañana hará un hereje del impuro.

Desde la perspectiva del Bossuet de *Histoire des variations*, la herejía es variación y, con relación al fondo común, es también elección, es decir opinión particular. De acuerdo con esta última acepción, que es la de la fidelidad etimológica, es indudable que la existencia de las herejías modernas, su vida fecunda, perseverante y atormenta-

---

[4] A propósito del proceso de Bernarbo Visconti, en noviembre de 1362, *cf.* Baluze, *Vitae pap. Avenion*, ed. Mollat, t. II, p. 573: *Non agebatur de causa fidei adversus Bernabonem, sed pervasione rerum ecclesiasticarum. Et tamen Urbanus* [se trata del papa Urbano V] *eum damnat ut haereticum, quia ex veteri instituto curiae Romanae is censetur haereticus qui Pontifici Romano et ejus curiae qualimcumque modo adversatur. Adnotatum id pridem a Joanne Saresberiensi, lib.* VI *Policrat., cap.* XXIV: Nam qui a doctrina vestra dissentit, aut hæreticus aut schimaticus est. *Illos enim male sentire de fide putant qui Romanae potestati repugnare audent.*

[5] Estas anotaciones, deliberadamente exageradas sin duda, son acusaciones con falsos pretextos: «Esta palabra, en la actualidad tan mal interpretada...»; «Sólo en el transcurso del tiempo se ha asociado a esta calificación [de herejías] una idea tan grande de horror que poco falta para que se tiemble ante el simple sonido de esta terrible palabra». O bien, en el artículo «Hereje» del mismo Jaucourt: «No tenemos intención de demostrar aquí cuán detestable es el principio que permite que los *herejes* carezcan de fe; los que adoptaran esta máxima odiosa, si es que hay alguno aún en el mundo, serían incapaces de toda luz y todo conocimiento». La más sutil ironía encierra esta mancha aunque en el cuerpo de los dos artículos razón, humanidad e historia justifiquen la tolerancia en aras de la paz. Los dos artículos no parecen reconocer otro carácter positivo a la herejía que el de existir; no es un derecho del hombre sino en contra de la ortodoxia.

da, expresan un proceso posiblemente dialéctico entre lo particular y lo común, entre el hombre y Dios, entre la conciencia individual y el cuerpo de la revelación. De él proceden naturalmente, en todos los estados de manifestación de una conciencia primero colectiva y luego monádicamente individual, el individualismo moderno, más o menos inconsciencia de la sociedad, y ese descubrimiento de un orden humano inmanente, en sí creador, que tal vez sea el don más generoso de la sociedad occidental moderna a nuestra reflexión de hombres de hoy.

Pero es sobre todo la relación entre la herejía y el tiempo lo que me gustaría aclarar. Por su naturaleza o por su acontecer, la herejía es accidente histórico. En los escritos de Calvino, en la *Institución cristiana,* reaparece continuamente el plural: en la vida de la religión, la herejía es un mal endémico y contingente, de modo que toda herejía que dura tiende a sobrepasar su propia temporalidad. No puede haber tradiciones heréticas: son la manifestación del malestar religioso. Por consiguiente, la elección de lo eterno se hará, en la herejía moderna, mediante la exigencia de un retorno a la pureza original, la de la Escritura, la de la Iglesia primitiva, la de los tiempos apostólicos. Ficción de ejemplaridad que trasciende la historia o al menos niega su continuidad creadora. Transmuta lo histórico en eterno, mito del eterno retorno que, para la vida presente, tiene una doble ventaja: retrasar los plazos de toda explosión de angustia individual y, sobre todo, dejar las manos libres para la vida temporal inmediata.

Aquí encajan, en mi opinión, las grandes tesis sobre la ética calvinista o la religión de los cuáqueros y el capitalismo. En principio, tal vez se trate menos de una ética que de una completa inserción en la vida del presente. El hereje es dueño de su presente; lo que no le ocurre al ortodoxo. Frente a las herejías, fenómeno histórico normal, la religión es monolítica. Perfecta desde sus comienzos, dirá Bossuet —es la conciencia moderna, paradisíaca, ahistórica de la revelación—, sus dos modos de existir no pueden ser más que lo eterno y lo universal; en todas partes y siempre, la perfección de lo que fue en un principio. «En principio la verdad católica venida de Dios tiene su perfección», enseñará Bossuet, hasta enunciar esta condición del Espíritu Santo, en una luz racional de Pentecostés: «La fe habla simplemente; el Espíritu Santo expande luces puras y la verdad que enseña tiene un lenguaje siempre uniforme»[6]. Esta ficción que toma lo eterno por lo uniforme revela el malestar de la ortodoxia, que no puede independizarse de la entera continuidad de su pasado y que no acepta las tribulaciones de la historia. Todo ha sido dicho y dado desde el comienzo. Malestar ya consciente en las discusiones tridentinas acerca de las fuentes de la fe y de la inclusión en éstas de las tradiciones que se remontan a los orígenes de la Iglesia. De hecho, la inclusión de la aportación histórica en las fuentes de la fe, de acuerdo con el decreto dogmático de la cuarta sesión del Concilio de Trento, iba unida a la institución del magisterio de la Iglesia, es decir a una estructura autoritaria y, por lo tanto, a una sociedad eclesiástica. No hay referencias de este tipo en las herejías modernas. Los herejes, dueños de su tiempo, permanecen disponibles para la vida temporal de la época y definen así en su momento esta sociedad práctica de coexistencia o comercio que se denominará civil y donde ya no existe la herejía[7]. Actitud por lo demás perfectamente coherente, que permite analizar en tres tiempos

[6] *Histoire des variations..*, prefacio, §2.

[7] A lo que podemos agregar que, para ellos, tiempo y autoridad no se confunden. Muchas cristalizaciones mentales de la ortodoxia podrían aclararse mediante el análisis del concepto de «depósito», imagen más que concepto y, además, imagen de fijación con estrechas conexiones con la otra imagen de «tesoro».

la liberación del tiempo herético: rechazo del presente establecido que, por ser establecido, sigue siendo en parte una negación o una menor conciencia del presente; compensación por la exigencia extratemporal del retorno original; descubrimiento de un tiempo nuevo, libre y verdadero: el de la existencia individual y colectiva que será totalmente diferente al de las tradiciones y la historia. ¿Tenía la herejía, para establecerse a la par de la religión reinante, más camino que esta negación de la historia?

Aunque estas consideraciones, puedan aclarar algunos aspectos, están lejos de abarcar la compleja realidad de las herejías modernas. Otra vía de análisis podría llegar a una mayor profundidad vital, pero para que fuese válida habría que dar a estas reflexiones una extensión desmesurada. Así, este análisis habría considerado las elecciones de la herejía, sus temas esenciales, para extraer de su interior las expectativas, las necesidades del alma y, en especial, las pulsiones orgánicas o espirituales de una sociedad religiosa. Para no terminar evocándola sin más, esbozaré su progresión en un tema esencial a partir de un vocabulario controvertido, pero el menos equívoco de todos, especialmente en sus datos masivos: el del arte.

Si la dominante vital de la herejía moderna sigue siendo el encuentro directo entre Dios y el hombre, sin sociedad intermediaria de transmisión ni de comunicación, entre todas las potencias mediadoras, la Virgen intercesora o la Virgen Madre queda reducida a su condición humana. «Tomaron la resolución de honrar a la Virgen de un modo especial, al ver a los herejes injuriarla y destrozar sus imágenes», confiesa el *Imago primi saeculi,* recordando los primeros combates de la Compañía de Jesús en el siglo XVII[8]. En realidad, se trata de algo muy distinto a un combate justiciero. En la bóveda de la capilla Paulina, en Santa María Maggiore, o en la de Santa María della Vittoria, la teología romana de la Contrarreforma triunfante enseña en imágenes que la herejía será destruida a través de la Virgen. *Tu sola omnes haereses interemisti:* este versículo medieval ilustra, aquí y allá, la gloria exclusiva de la Virgen. Sola, en su plenitud vital, la Virgen mata a la herejía. Este triunfo sobre la herejía a través de la mujer ¿no es acaso la liberación del pecado original y por consiguiente el fin del ciclo soteriológico? Emile Mâle ha señalado ejemplos de escenas de la expulsión del paraíso terrenal donde la Virgen está presente: investidura de la nueva Eva, aquélla por quien se cumplen los retornos y los tiempos[9].

Precipitada en el pecado de existir por la mujer, la humanidad ha de ser salvada por ella. Esto es coherente. Pero en esta exaltación vengadora y vital, con exclusión de cualquier otra intercesión, hay un esclarecimiento del alma profunda de la herejía moderna. En su persistencia histórica, su obstinada lucha contra una mariolatría invasora ¿no vio ésta una especie de combate de retaguardia, librado por una humanidad viril nórdica, bárbara si se quiere, contra el desencadenamiento inevitable desde entonces, a lo largo de los siglos modernos, de un matriarcado mediterráneo?

---

[8] *Imago primi saeculi Societatis Jesu..*, Amberes, 1640, p. 358.

[9] Emile Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente,* París, 2ª ed. 1951, subraya, en la p. 33, la significación de la introducción en el Rosario del versículo medieval: *Gaude, Maria Virgo, quae cunctas haereses sola interemisti.* La expresión de este triunfo sobre la herejía es, evidentemente, la *Immacolata.* Sobre la Virgen y la expulsión del Paraíso, *cf.* también E. Mâle, *ibid.*, p. 43. Indicaciones que sería preciso confirmar mediante un inventario metódico, país por país, de los distintos temas de la Virgen triunfante. Los datos estadísticos, teniendo en cuenta a ser posible las destrucciones y desapariciones, y los desarrollos temáticos pueden permitir una lectura del alma colectiva hasta ahora apenas esbozada e irremplazable.

L. KOLAKOWSKI.— Si he comprendido bien su tesis, creo que esquemáticamente puede resumirse así: en el desarrollo del Estado moderno, la coexistencia basada en la indiferencia reemplaza cada vez más a la coexistencia opuesta, resultante del equilibrio de fuerzas. Usted define incluso al Estado moderno por esta práctica de la tolerancia gracias a la indiferencia y, por lo tanto, gracias a que los conflictos sociales se expresan cada vez menos a través del esfuerzo religioso.

A. DUPRONT.— Creo que a lo que usted llama «tesis», yo no lo llamaría tesis. Esa es la diferencia. Simplemente he sugerido perspectivas de análisis y no querría hacer de ellas una tesis. He pronunciado la palabra policía y la «policía» tiene como finalidad hacer que la gente conviva en paz.

M. TAUBES.— Creo que la exposición del señor Dupront podría titularse «De la neutralización de los fundamentos religiosos». Después de las guerras de religión, teólogos católicos y protestantes se esforzaron por descubrir un fundamento neutro y el desarrollo del derecho natural va unido a este esfuerzo. Desde entonces, los conflictos se sitúan en el plano político y no en el religioso. Pero el hecho de que la lengua y la simbología religiosa hayan sido aniquiladas no significa que el conflicto haya desaparecido de la sociedad y que no existan posibilidades de enfrentamiento entre ortodoxia y herejía.

R. MANSELLI.— La comunicación del señor Dupront llama nuestra atención, una vez más, sobre lo que el padre Chenu dijo el primer día al hablar de la herejía como elección. En principio, su comunicación se refiere a las relaciones entre catolicismo y protestantismo. Pero también el protestantismo tuvo en su seno una ortodoxia y una herejía. Y estoy pensando en el pensador alemán Gottfried Arnold, para quien la herejía es siempre el cristianismo verdadero. ¿En qué marco de pensamiento se produce esta radicalización?

R. MORGHEN.— Dentro de una fenomenología de la herejía moderna ¿cómo se puede comprender la herejía «modernista» de finales del siglo XIX y comienzos del XX?

G. LEFF.— En el período moderno, ya no hay ortodoxia ni autoridad; en consecuencia, las herejías no son el centro de los problemas de la sociedad. Es la diferencia esencial entre sociedad religiosa y sociedad laica: la herejía se transfiere al plano de la ideología.

J. SÉGUY.— Señor Dupront: usted ha hablado de la transformación de la herejía en Iglesia y ha afirmado que es propia del mundo moderno. Me pregunto si no sería útil pensar en el caso del Oriente antiguo y medieval, que también conoció cierta tolerancia basada en la coexistencia. También ha hablado del tratado de Utrecht como de un triunfo de la herejía, y aquí el defensor del anabaptismo protesta. En el tratado de Utrecht yo vería más bien una persistencia medieval. Es el régimen de la *handeskirche,* unida más que nunca al Estado. El triunfo de la herejía llega, creo, con la tercera reforma, la reforma radical de la conciencia filosófica en el siglo XVIII. Por último, me parece que las sectas de origen protestante han desempeñado un papel más positivo que el que usted ha señalado en la formación del mundo moderno. Son ellas las que plantean verdaderamente el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, entre razón y fe, desde una perspectiva científica.

R. MANDROU.— Para usted hay una oposición entre la angustia permanente, la angustia retrospectiva de pureza que es la del hereje, y el conformismo de la ortodoxia. Propongo una rectificación: me parece que el riesgo de la herejía, por el contrario, es una oportunidad de salvación para la ortodoxia, una especie de inquietud permanente que requiere, por parte de los

ortodoxos, una vigilancia no sólo jurídica sino también intelectual y espiritual que, finalmente, actúa en beneficio de la propia ortodoxia.

A. DUPRONT.— A mi juicio, lo importante —y es allí donde habría que profundizar el análisis— es el hecho, por así decirlo, de la herejía en la plaza pública. Dicho de otro modo, la creación de un medio público de degradados religiosos. Se trata de la manifestación pública de un medio de desacralización (y un medio de desacralización no es un medio de renacimiento). Hay un solo problema, en mi opinión, y una vez más no puede ser percibido más que desde una perspectiva fenomenológica. En el mundo medieval es necesario que exista el hereje: el señor Francastel hablaba —permítaseme citarle— de «válvula de seguridad» pero yo hablaría incluso, de principio vital o necesidad vital. La cuestión a mi juicio capital es la necesidad de que el hereje sea expulsado. Lo que cuenta en la época moderna (y esto es algo que por el momento no está analizado suficientemente) es la creación de un medio intermediario, de un medio neutro, de una sociedad que, en definitiva, el pensamiento occidental moderno —ni tan siquiera los socialismos contemporáneos— no ha llegado a definir en sus contexturas humanas y espirituales profundas. Esta es, en mi opinión, una carencia que es una de las consecuencias más importantes de lo que podría llamarse la «espiritualidad moderna».

Hacer de la herejía algo inútil o imposible es, después de todo, una de las virtudes de la sociedad occidental moderna. O, como se acaba de decir de excelente modo, transferir la herejía del plano de la religión al de la ideología. ¿Es esto menos peligroso para el hereje? Lo dejaré a la apreciación de cada uno de nosotros, en el tiempo de hoy. Pero el análisis del proceso por el cual la sociedad moderna ha transformado la función de la herejía debe ser objeto de profundización para captar el ser vivo de esta sociedad moderna, en muchos aspectos replegada en su secreto existir para nosotros.

LIBERTINAJE Y HEREJIA A MEDIADOS DEL SIGLO XVI Y COMIENZOS DEL XVII

A. TENENTI

Hasta los trabajos más recientes sobre el libertinaje están lejos de haber despejado su fisonomía de manera clara y, sobre todo, completa, en el período que va desde mediados del siglo XVI a comienzos del XVII. Los historiadores, llevados por la costumbre, tienden a considerarlo como un aspecto del amplio movimiento que se denomina racionalismo o libre pensamiento (contribuyendo, así, a desdibujar sus contornos en una enorme perspectiva cuando, por el contrario, habría que intentar situarlo con precisión), o bien tienden a enfocarlo, esta vez de cerca, a través de distintas «coyunturas» libertinas, con el riesgo de identificarlo con tal o cual corriente de pensamiento o tendencia moral. En suma, hoy no encontramos una definición de libertinaje que sea válida para ese largo período comprendido entre el siglo XVI y el XVII y que, suficientemente documentada, abarque sus distintos aspectos. Es necesario, por lo tanto, tomar conciencia de estas carencias desde un comienzo y, al mismo tiempo, subrayar que hasta ahora, la continuidad de la actitud libertina entre el siglo XVI y el XVII jamás ha sido puesta en duda y, pese a no haber sido probada, constituye el telón de fondo de todas las interpretaciones. Esta especie de callejón sin salida latente, fundamental, nos parece justificar —al menos, parcialmente— las observaciones que siguen.

En efecto, ateniéndonos a las relaciones entre libertinaje y herejía (más o menos entre 1550 y 1610), intentaremos delinear los contornos de dos actitudes mentales (dos estructuras, deberíamos decir), con las repercusiones que implican en la vida moral y social y, más allá, en la explicación histórica.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Acabamos de decir *el* libertinaje, *la* herejía. Pero en la época a la que hacemos referencia no hay, por cierto, una sola forma de libertinaje. Del mismo modo, la herejía —por dominante que pueda parecer el carácter que le imprimió la Reforma— no es más que parcialmente unitaria. Más aún: en pleno siglo XVI, hay hombres poco racionalistas y en modo alguno librepensadores. Aunque designados como libertinos, más bien aparecen como herejes próximos a la Reforma e incluso a místicas medievales. Una visión panorámica previa es indispensable para orientarse.

¿Cuál es la situación antes de 1550?

La de una Europa profundamente desgarrada en el plano político, cultural, religioso y económico, pero aún bastante homogénea, bastante medieval, podríamos decir, en su estructura mental y social. No mencionaremos aquí la desintegración definitiva

---

Aparecido en *Annales*, XVIII, n.° 1, enero-febrero de 1963, pp. 75-80.

del Imperio, la aparición de los Estados nacionales, la estéril y sin duda inevitable política de equilibrio que persiguen; apenas haremos alusión al paso de una economía mediterránea a una economía atlántica con el consecuente desplazamiento del capitalismo internacional. Se acentúa la ruptura, ya bien visible hacia 1530, entre la Europa mediterránea y la Europa nórdica y atlántica. Esta ruptura es subrayada por la revuelta religiosa de la Reforma; pero ciertas potencias católicas, lejos de quedar encerradas en el viejo mar Interior, son las primeras en atravesar los espacios oceánicos e instalarse en los lejanos continentes. La consecuencia será una lucha religiosa a escala mundial.

Estamos demasiado habituados a llamar *Renacimiento* a la civilización europea de esta época aunque, de hecho, no hayamos avanzado mucho con respecto a la época anterior. En realidad, sólo las capas más altas de la sociedad occidental acogen —junto a las creencias religiosas tradicionales y en muy diferente medida, según el tiempo y el lugar— la cultura clásica, tal como los humanistas la han resucitado y reelaborado. Pero son raros los que antes de 1550 vislumbran una oposición fundamental entre el humanismo pagano y el patrimonio cristiano. Hasta tal punto que, antes de esta fecha, nadie intenta subrayar o despejar este conflicto, y menos aún utilizarlo para volverse contra la visión del mundo legada por el pasado occidental. Hacia 1520, los europeos viven todavía en un mundo unitario, espiritualmente común, y admiten con facilidad las pocas audacias o singularidades de la cultura: en realidad no suponen ni imaginan, la posibilidad de una verdadera ruptura en el seguro mundo de sus creencias. Formados por siglos de civilización jerárquica y homogénea, apenas si están dispuestos a concebir oposiciones radicales; las consideran circunscritas, pasajeras, clandestinas; el escándalo sería que esas oposiciones se hicieran abiertas, duraderas, sólidamente establecidas en los pueblos cristianos. El mundo coherente de entonces parece estar por encima de esas modificaciones y esos peligros.

Ahora bien, la Reforma pronto representa mucho más que una ruptura o una rebelión manifiesta y lograda; es una revolución, una herida interior que, lejos de cicatrizar, desgarrará uno por uno a todos los países de Europa. Inmenso debate. Permítasenos silenciar los problemas de la naturaleza y de la gracia, del albedrío libre o sometido, de la predestinación. La gran batalla teológica que tanto se mezcló con las polémicas sociales, con las contiendas políticas, con la violencia de las armas, hizo más ruido que la recuperación del estilo y la cultura de los Antiguos; trastornó vivamente a quienes sufrieron su influencia. Y fueron muy numerosos: decenas, cientos, miles de veces más numerosos que el reducido público de los humanistas. En el plano espiritual, la Reforma tuvo tantas consecuencias indirectas como efectos directos. Al actuar en el vasto plano de la sensibilidad, de un modo lento pero profundo, hizo estallar —no siempre a conciencia— el universo monolítico y sólido del cristianismo. ¡Qué innovación la del principio destructor: *cuius regio eius religio!* Es cierto que vastas regiones, continentes enteros ofrecían a los europeos el espectáculo de las religiones más diversas, las costumbres más inusitadas, las culturas más diferentes a las suyas. Sin duda, esto los sorprendió y, a veces, los sedujo. Pero estos descubrimientos no los perturbaron más que el conocimiento renovado y enriquecido de los textos antiguos antes de que su espíritu se abriese a una concepción más amplia de la civilización y la humanidad. Es decir —repitámoslo— antes de que la Reforma trastornase, quebrase, su horizonte mental, despojándolos de su óptica unitaria, dogmática, acostumbrándolos a la pluralidad religiosa como algo objetivamente posible y real. Antes de hacer estallar su poderío sobre todo el globo, Europa

acababa de estallar dentro de sí misma. Comenzaba a admitirse, pese a ella y aunque, sólo fuese en última instancia, la «coexistencia» y a aceptar de verdad compartirla.

El libertinaje antes del libertinaje

Así como antes de la elaboración de la idea de tolerancia hubo un sentimiento oscuro de que era preciso llegar a ella y luego la constatación inconfesada de su necesidad, así también antes del libertinaje apareció esa intuición también vaga pero manifiesta de que se podía no creer en todo lo que había sido admitido y predicado hasta entonces sin por eso ser un hombre digno de desprecio. Más que hablar de intuición vaga, debería precisar: la sensación nueva y previa de que, en materia de creencias, el hombre tenía el derecho a medir, por sí mismo, su adhesión intelectual y moral. En otros términos, después de 1530, no sólo hubo en Europa una ruptura que separó a los católicos de aquellos que pronto habrían de llamarse protestantes, sino que un buen número de personas no se alineó ni de uno ni de otro bando y una cantidad aún mayor de ellas admitió desde entonces los cultos como costumbres, como convenciones de pronto transformadas en pura apariencia. El cristianismo, al dejar de constituir un conjunto uniforme de creencias, cambió de signo: innumerables fieles comenzaron a librarse de su rigidez mental, inconsciente, de su negativa a admitir una pluralidad de religiones y ritos. Otros —sin duda, la mayoría— se vieron una vez más enmarcados dentro de las estructuras católicas fuertemente renovadas o de las nuevas estructuras protestantes. Sin embargo, se había operado un profundo cambio aunque sólo fuera por la conexión más estrecha entre Iglesias y Estados. Puesto que era preciso seguir y practicar la religión del príncipe y puesto que éste permitía, sobre todo en los países católicos, una inquisición a menudo violenta de las opiniones y las prácticas, la espontaneidad de los sentimientos religiosos se vio cercenada, la fuerza de las creencias debilitada y su expresión pervertida.

Se llamó «nicodemitas» a aquellos que —como Nicodemo— temiendo pronunciarse abiertamente en favor de Cristo, no tuvieron el valor de manifestar públicamente sus convicciones internas frente a sus conciudadanos o compatriotas. Fueron ciertamente numerosos tanto en los países donde las luchas confesionales fueron violentas como en los Estados en los que la policía impidió su eclosión.

Muy extendidos estaban también los «libertinos espirituales». Para emplear sus propios términos, había «gran necesidad de conoscer al eterno y salvador Señor Cristo, a la espiritual generación de Dios vivo y no detenernos destructiblemente en un sentido literal del Evangelio o del conocimiento de algunas tradiciones humanas, las cuales no han avanzado mucho en aquellos que se han detenido excesivamente en ellas»[1]. Contra unos y otros, Calvino escribía en 1547: «No tienen problemas en idolatrar sin ningún escrúpulo; fingen adhesión a todas las supersticiones de los papistas, porque según ellos todas las cosas externas están en la libertad del cristiano»[2]. En efecto, el título del pequeño tratado del que antes citábamos un pasaje, *La déclaration de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, l'ung selon la chair et l'autre selon l'esprit* fue escrito, probablemente, por Jean Ferré sólo a unos meses de distancia de las páginas de Calvino que acabamos de citar. «Abrid vuestros

---

[1] «La déclaration de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, l'ung selon la chair et l'autre selon l'esprit», en *Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, ed. de C. Schmidt, Basilea-Ginebra-Lyon, 1876, p. 65.

[2] J. Calvino, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, s. l, 1547, p. 43.

sentidos, entendimiento, ojos y oídos —se lee en esta *Déclaration*— para entender este misterio divino, a fin de que en adelante no os admiréis de oír hablar de dos hombres, de dos nacimientos, de dos leyes y de dos maestros, de dos muertes, de dos resurrecciones, de dos vidas, de dos Reyes y de dos Reinos, a saber, el de Cristo y el de Dios, el de la tierra y el del cielo»[3].

Esta actitud, que tanto preocupó al reformador francés, se encuentra fundamentalmente en Caspar Schwenckfeld y los que le siguieron de Alemania a Transilvania. Estos hombres reducían a puros símbolos no sólo las pequeñas prácticas sino todos los sacramentos y hacían de Cristo un intermediario particular y, en cierto modo, también simbólico. El hombre «engendrado» por Dios —como ha observado Alexandre Koyré— «comulga con Cristo y participa de él en y por la fe. El mismo es, de algún modo literalmente, el Cuerpo de Cristo y esta es la razón por la que los ritos, todo el aparato exterior y social de la vida religiosa, pierde sentido y valor para Schwenckfeld»[4].

Al lado de aquellos que se atacan abiertamente en nombre de los dogmas y los cultos, hay pues muchos otros que no intervienen, pero tampoco se limitan a presenciar el combate: su actitud es tanto menos pasiva cuanto que se separan conscientemente de unos y otros, reservándose la libertad de creer y juzgar. Hay quienes se fortalecen en una fe interior con visos de misticismo; hay quienes abren su corazón a distintos grados de indiferencia; hay quienes reflexionan e inician la reacción de una moral autónoma y laica; y hay, por último, quienes llegan a volverse contra el mismo cristianismo. Pues hacia 1550, a la conmoción de las creencias se añade lo que podría calificarse como una especie de catalización de la incredulidad en sí misma. Las actitudes implícita o explícitamente anticristianas se benefician de esta acelerada circulación de las ideas, y en especial de sus nuevos soportes impresos, de la vivacidad y la amplitud de las polémicas y de la múltiple efervescencia de la vida cultural. ¿Sorprenderá entonces que, favorecidas por esta «coyuntura», las tendencias y actitudes no cristianas se reagrupen poco a poco, se mezclen, se confundan e, incluso, se refuercen recíprocamente?

Si las controversias dogmáticas y los conflictos armados que esas actitudes engendran ofrecen un espectáculo desolador, la tibieza y la indiferencia religiosas no parecen menos graves a los fervientes de ambos campos. Así, una apasionada controversia estalla hacia 1550: protestantes y católicos se esfuerzan por endosar a sus adversarios la entera responsabilidad de fenómenos tales como el nicodemismo o el libertinaje espiritual. Más aún, unos y otros ven en esta actitud la manifestación de un espíritu diabólico, un golpe fundamental a la concepción cristiana; verdaderos signos de incredulidad y falta de piedad.

Lejos estamos de admitir que se pueda situar en un mismo plano a un Des Périers, a un Dolet y, por ejemplo, a un Caspar Schwenckfeld. Luego, queda por examinar lo que pudo justificar la feroz reacción —desproporcionada a primera vista— que nicodemitas y libertinos (así como diferentes sectas anabaptistas) suscitaron. Incluso si nos limitáramos a clasificar el nicodemismo y, sobre todo, el libertinaje espiritual y algunas formas del anabaptismo como fenómenos pura y simplemente heterodoxos,

---

[3] *La déclaration..*, ob. cit., p. 81; *cf. Théâtre mystique de Pierre Du Val et des libertins spirituels de Rouen au 16ème siècle*, ed. de E. Picot, París, 1882, p. 67.

[4] A. Koyré, «Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand: Schwenckfeld, Sébastien Franck, Weigel, Paracelse», cuaderno de *Annales*, n.° 10, 1955, p. 19.

no podríamos renunciar a vincularlos, indirectamente, con las corrientes del librepensamiento, el racionalismo y la tolerancia.

Por lo tanto ¿puede considerarse casual que los protestantes hayan sido los más sensibles a esas peligrosas desviaciones, que hayan sido los primeros en señalarlas? Debían salvaguardar su Reforma del contraataque de opiniones «escandalosas» y, además, querían distanciarse de los anabaptistas y otras sectas similares. El hilo conductor de la argumentación católica era, justamente, el siguiente: las personas que han abandonado la Iglesia de sus padres se han pasado primero al luteranismo, luego al anabaptismo y, por último, se han convertido en partidarios de Schwenckfeld, Servet, Epicuro[5].

Sea. Pero si redujéramos la reacción de los protestantes ante estas formas de herejía a un movimiento de defensa táctico, aceptaríamos de inmediato la denigrante interpretación de sus adversarios. Visto de cerca, el retroceso de los reformados —en particular, de los calvinistas— ante estas manifestaciones religiosas es tan violento como espontáneo. Y todavía más: como si quisieran destacar la novedad de estas enormes aberraciones y castigarlas con la mayor infamia, recurren a palabras nuevas, significativas. En la conocida carta que Antoine Fumée dirige a Calvino en 1542, emplea la inusitada palabra *acristos* (en su forma griega, por otra parte). Dos años más tarde, Valérand Poullain en una carta también dirigida a Calvino desde Estrasburgo, lanza contra los nicodemitas otra palabra, tan nueva como terrible, llamada a tener especial fortuna: ateos[6].

De la polémica de antaño a la historia de hoy

Evidentemente, es preciso salir del círculo vicioso de estas polémicas. Hacia mediados del siglo XVI, un número considerable de hombres manifiestan un instinto o, tras reflexión, una actitud superficial y grosera o, más aún, una nueva despreocupación frente al conjunto de creencias religiosas tradicionales. Este desapego mental y espiritual abarca desde ciertas formas de herejía y burlas antieclesiásticas hasta una toma de postura racional y filosófica, pasando por distintas posturas intermedias.

Segunda constatación: todo ello tiene lugar dentro del clima de lo que llamamos, a grandes rasgos, la Reforma. En realidad, esta palabra no significa tan sólo la rebelión de Lutero, Calvino o sus seguidores; en el plano histórico, designa también en conjunto al estado de la Iglesia y de la sociedad europea, contra el que se levanta la Reforma. Pues resulta imposible disociar el protestantismo del catolicismo del siglo XVI, a menos que se considere a aquél como una herejía con respecto a éste. Los contemporáneos más lúcidos no tardaron en volver a colocar en un mismo plano, en

---

[5] En varios pasajes de su *De origine haeresium nostri temporis* (Lovaina, 1559), Estanislao Hosius bosqueja con bastante claridad su interpretación. *Bernardus vero Rothmannus, Henricus Rolius et Godefridus Strallen ex Hessia missus*, escribe primero, *sicut ex christianis luterani, sic paulo post ex lutheranis facti sunt anabaptistae et anabaptistarum evangelicum summa vi propagarunt, verumque illud esse ostenderunt quod scriptum est: impius cum in profundum venerit contemnit. Nam si semel aliquis deserit religionem christianam, cuicunque tandem sectae nomen dederit, ei ludus quidam esse videtur de una secta in aliam transilire; ibid.*,f° 24. *Cf.* más adelante: *Fenestras fabricare sathanismo nefas non est?.. Unde sacramentarii unde nobis anabaptistae, unde svenckfeldiani, unde prodierunt servetiani? Non aliunde certe quam ex iis mutationibus quas Lutherus instituit; ibid.*, f° 46. La idea de la progresión de la herejía hacia la impiedad también aparece expresada en el título de un párrafo de la misma obra: *Quibus gradibus sathanismus Germaniam occuparit, ibid.*, f° 48 v.

[6] Cf. A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. VIII, 1893, p. 229, y t. IX, 1897, p. 179.

un mismo movimiento, las diferentes confesiones religiosas, y más tarde los acontecimientos les dieron la razón. Por lo tanto, no nos parece lícito hoy dar cabida solamente a las clasificaciones teológicas. Sería inútil atribuir a los reformados o a los católicos, *en cuanto tales*, el mérito o la culpa del fenómeno libertino y de la incredulidad. La unidad mental de la época incide en ellos; y, en especial, esa atmósfera general creada por la Reforma supone una coyuntura favorable para el crecimiento de los gérmenes de anticristianismo que la civilización europea llevaba en su seno desde hacía largo tiempo.

Indudablemente —y ésta será nuestra última observación— se trata de un brote espontáneo, orgánico, de un fenómeno de crecimiento, como dirían los economistas. En efecto, pese a todo lo que se haya podido decir del racionalismo y de la incredulidad de comienzos del siglo XVI, el estadio al que llega está lejos de ser el de la madurez o el de una sólida estructuración. Sin duda, algunos hombres cultos despojan cuidadosamente al pensamiento de Aristóteles de esa paciente adaptación medieval que había hecho de él el soporte de la teología; sin duda algunos *esprits forts* leen y comentan sin repulsión *De rerum natura* de Lucrecio. Por su parte, los herejes despojan al dogma tradicional de tal o cual ramificación y rechazan el vigoroso florecimiento de las creencias medievales. Son además cada vez más numerosos los que, a partir de 1530, consideran las religiones como invenciones humanas, cuyo papel es el de mantener a las capas inferiores de la sociedad en un estado de sometimiento y obediencia. Nuestra enumeración puede incluir a aquéllos —y son muchos más que antes— que encuentran un grosero placer en blasfemar y mostrar un verdadero desprecio por los cultos y sus manifestaciones.

Sin embargo, esta coyuntura exige muchas observaciones. A mediados del siglo XVI, e incluso a comienzos del XVII, los diversos aspectos de la irreligión encajan mal unos con otros; dicho de otra manera, raramente aparecen en estado puro: casi siempre se encuentran vinculados a posturas caducas, tradicionales o, llegado el caso, asociados a verdaderas renuncias morales. No obstante esta creencia dislocada, poco coherente, aparece ya —y no sin justificación— como un temible monstruo para los cristianos de las diferentes Iglesias. Los ataques dirigidos contra ella casi siempre exageran sus dimensiones, y no sin razón: esta irreligión es innovadora. En el fondo no hay ateísmo, sino más bien una reivindicación de la capacidad humana e individual de alcanzar y realizar todos los valores morales e intelectuales. ¿Se puede hablar, entonces, de irreligión sin más, entendiendo con ello la negativa a aceptar un credo a través de ciertos intermediarios eclesiásticos? Evidentemente, no. Desde 1550, esta negativa supera la aversión a los ministros del culto, las ceremonias y la credulidad supersticiosa y cede ante la exigencia de reducir los dogmas a afirmaciones *comprensibles, a la medida de la razón y la moral humanas*.

Dicho esto, queda por exponer en detalle —como algunos lo han hecho de modo magistral— la aportación de cada herejía, de cada postura heterodoxa a las corrientes de la sensibilidad moderna. Operación necesaria, útil, pero a condición de reconocer desde un principio que esas valiosas aportaciones han sido y siguen siendo marginales. La sacudida mental producida por la Reforma (en el sentido amplio del término) a nivel de conjunto nos parece preñada de consecuencias. La Reforma, tremendo seísmo, crea la exigencia de construir una nueva ética, no ya eclesiástica sino laica y, además, válida para los hombres del mundo entero. Ni los nicodemitas, ni los libertinos espirituales, ni tantas otras sectas o individuos pueden arrogarse el mérito de haber influido por sí solos y de manera decisiva en esta evolución. No son sino signos de ella.

Este panorama de conjunto, este abismo creado que fue preciso colmar, esta cadena de reflexiones que vinculan la revolución religiosa y mental del siglo XVI con la formación del espíritu científico y jurídico del XVII y del XVIII, constituyen una perspectiva de privilegio para nuestros ojos. Después, nada más adecuado para particularizar esos amplios horizontes, que volver sobre los grandes nombres que se imponen, aunque no sean los únicos: de Erasmo a Montaigne, de Jean Bodin a Pierre Charron.

II. LOS GRANDES TESTIGOS

No nos detendremos aquí en la enorme y tan personal elaboración del humanismo que Montaigne revela en sus *Essais.* El universo moral que reconstruye es una profunda confrontación entre la experiencia clásica de los antiguos y la de esos hombres atormentados de su generación, los modernos. Pero esta reconstrucción estratificada, minuciosa, precisa, se acomoda mal a una breve síntesis.

Con Jean Bodin

Algo similar podríamos decir del *Heptaplomeres,* libro que permaneció largo tiempo inédito y en el que Jean Bodin supo recoger sus reflexiones de modo mucho más sistemático. Allí aparece el economista y el sociólogo. Lo que más nos atrae es la total correspondencia entre su obra y ese problema de amplia perspectiva que es también el nuestro, el profundo cambio ético y religioso que tiene lugar después de 1570.

En su diálogo, Bodin introduce deliberadamente personajes a los que convierte en portavoces de las principales religiones de su tiempo, así como de las grandes fracciones de la cristiandad. Sus interlocutores son un católico, un luterano, un calvinista, un judío, un musulmán; éstos conversan con un escéptico, y es lo que podríamos llamar un deísta, Toralba, quien mejor expresa el punto de vista del autor.

La amplitud del debate habría resultado insuficiente si cada uno se hubiera propuesto exponer sus propias convicciones de un modo intransigente. Cuando Bodin escribía —hacia 1590— era evidente que las religiones o Iglesias no estaban en condiciones de entenderse. Durante todo el siglo XVI, en el Mediterráneo y en los Balcanes, cristianos y musulmanes se habían enfrentado ferozmente; la Europa del centro y del norte se había visto devastada, desde 1530 al menos, por luchas religiosas que aún no se habían apaciguado. Ahora bien, el *Heptaplomeres* se basa en la exigencia, la afición al diálogo de tema religioso, un diálogo indudablemente impuesto desde el exterior por las cruentas experiencias de un siglo duro pero que traduce la profunda convicción de que los hombres deben reflexionar en lugar de dejarse llevar por sus creencias, a menudo irracionales, indignas de su condición humana. Jean Bodin subraya así el desapego espiritual de su generación fuera del horizonte mentalmente cerrado de la cristiandad medieval. De hecho, rechaza todos los dogmas, incluido el concepto de una verdad religiosa diferente de la verdad moral válida para todos. Cuestiona la idea tradicional y antropomórfica de la Providencia, niega la Encarnación y la concepción virginal, la divinidad de Cristo y la Redención; no acepta ninguno de los sacramentos y tampoco la resurreción de los cuerpos.

¿Qué queda entonces? Dios. Pero un Dios incognoscible, aparentemente muy alejado del hombre. En realidad, un Dios interior que Bodin teme y reverencia. En esta idea de Dios, las diferencias entre Alá, Jehová y el Padre Eterno de los cristianos

quedan como anuladas. Dios no puede ser sino el mismo para todos los hombres y cualquiera puede reencontrarlo dentro de sí. En nombre de ese Dios, Bodin condena las supersticiones, echa abajo los dogmas y creencias más característicos del cristianismo.

«Cristo, en cuanto hombre, pertenece al mundo de lo físico —afirma Toralba— pero el verdadero sujeto de la metafísica, es decir el objeto propio de la teología, es Dios. Si, dejando las cosas naturales, es necesario que hablemos de Dios, no hay nada en toda la extensión de la naturaleza que le pueda convenir o se le pueda atribuir afirmativamente... Y después de haber dicho de él muchas cosas que no le corresponden, resultará que aquéllos que hablan de él con menos impropiedad le llaman Esencia eterna, única, pura y simple, despojada de toda materia corporal, infinita en bondad, sabiduría y potencia»[7]. Lo que los cristianos imaginan de él es indigno de este Ser supremo. «Que un Dios eterno haya permanecido inmutable durante una infinidad de millones de años y que ese mismo Dios haya abandonado su excelsa naturaleza desde hace algunos siglos para revestir un cuerpo como nosotros, compuesto de sangre, carne, nervios y huesos y haya tomado una figura nueva para exponerse a los tormentos de una muerte ignominiosa y al infame poder de los verdugos a fin de resucitar y llevar al cielo esta masa corporal con que antes jamás había entrado en él, es algo que puede convencer a los cristianos y a los ignorantes, pero no a los filósofos», agrega Bodin[8].

Así, el *Heptaplomeres* no desdeña el ataque virulento contra los dogmas cristianos. Esta polémica directa, reforzada por una actitud cáustica que no evita las blasfemias, es uno de los caracteres dominantes del diálogo. Aun admitiendo que las diferentes religiones pertenecen todas ellas a una categoría inferior de espiritualidad, vulgar, poco racional, y que las de Oriente no son verdaderamente superiores a las de Occidente, el autor sólo entabla una lucha a muerte contra las creencias fratricidas de Europa. Bodin, a quien se podría definir como deísta, es también un libertino pero en un sentido nuevo por el tono que adopta, tono que adoptarán los hombres del siglo XVII y sobre todo del XVIII. En este hombre que ha vivido durante toda su vida el drama de la Reforma aparece ya, de una manera clara y ordenada, el racionalismo moral de los siglos siguientes. Ello significa que este libertinaje, nacido en el clima de las luchas religiosas, encuentra en ellas su raíz y su justificación. El *Cymbalum Mundi* de Bonaventure des Périers, escrito medio siglo antes, no habría permitido afirmarlo. Pero la obra de Jean Bodin, mucho más amplia y compleja, lo demuestra de modo tanto más exhaustivo cuanto que el autor del *Heptaplomeres* —de manera análoga a Montaigne—, transpone a través de su propia existencia, los datos más variados de la cultura de la Antigüedad, añadiendo a esto además un contacto bastante profundo con la Cábala y con el pensamiento musulmán.

De 1530 a 1600: dos libertinajes

Así, entre 1530 y finales de siglo, estamos en presencia de dos libertinajes. El primero es un movimiento de repliegue moral después de la derrota del anabaptismo. Si el reino del espíritu no puede instaurarse en este siglo, vale más admitir que todas las formas de religiosidad externa son iguales en valor y, por lo tanto, indiferentes en sí

[7] *Colloquium Heptaplomeres*, libro VI, ed. parcial de un manuscrito francés por R. Chauviré, París, 1914, pp. 159-160.
[8] *Ibid.*, p. 177.

mismas. El libertino, y a menudo el nicodemita, no pueden sino aceptarlas, aun reservándose el derecho a cultivar en su corazón, en su familia e incluso en pequeños grupos, su fe en el reino del Espíritu: ese reino que, precisamente, se realiza en virtud de su adhesión y cuya llegada está próxima. El segundo libertinaje se perfila como una forma de religiosidad reservada a una minoría: Bodin habla a menudo de los filósofos y llama así a los hombres cultos, espíritus críticos y libres. Estos no constituyen una secta en el sentido tradicional; saben que no pueden expresar públicamente sus ideas pero comparten una forma de creencia común. Se comprenderán entre ellos, se sostendrán unos a otros. Además, si el misticismo de los libertinos espirituales se manifiesta sobre todo en el plano de la sensibilidad, el de los segundos se sitúa en el plano racional; pero la fe de unos y otros es exclusivamente interior, al margen de los ritos y las ceremonias.

Por consiguiente, libertinos espirituales y filósofos consideran agotado el papel de la Revelación, del Evangelio, de la Iglesia: los primeros las llaman leyes externas, los segundos las definen como formas groseras e impuras de religión. Unos y otros se oponen en principio a las religiones existentes, pero en la práctica las aceptan como inevitables y provisionales. Unos y otros se niegan a considerar sus creencias como un hecho social en sentido eclesiástico, en el que los otros hombres podrían interferir. El soplo del espíritu o la ley natural son realidades individuales en un principio —aunque Dios no se las niegue a nadie—, una tensión mística o una severa ley moral que cada uno debe vivir sin intermediario y en comunicación personal con lo divino.

Tales son, pensamos, las analogías entre el libertinaje de la generación de 1550 aproximadamente y el de la generación siguiente. Analogías reales pero que no pretendemos haber desentrañado con suficiente vigor. Era preciso destacarlas porque esas analogías no son exclusivamente formales. Estos dos tipos de libertinaje constituyeron, sin duda, un buen caldo de cultivo para la incredulidad o la indiferencia religiosas del futuro; el segundo libertinaje, sobre todo, sentó las bases del anticristianismo y del deísmo de los siglos siguientes. El libertinaje espiritual nos remite, por así decirlo, a la Edad Media, a las herejías espiritualistas y escatológicas, mientras que el de Bodin se proyecta hacia el porvenir, hacia la conciencia laica de la religión como un hecho altamente moral y a la vez personal, independiente por naturaleza de los cultos externos con los que no debe ser confundido. Nos ha parecido interesante analizar en conjunto estas dos formas de religiosidad, próximas en el tiempo y en el espacio, generadas por un mismo clima, un mismo drama: el de la Reforma. En efecto, mientras que una de estas formas conserva todos los caracteres de la herejía, la otra los pierde por completo. La diferencia de los medios y culturas en los que arraiga cada una de estas formas espirituales explica su divergencia fundamental; las condiciones externas contra las que actúan explican sus analogías.

Entre esas dos formas del libertinaje del siglo XVI, imaginemos toda una gama de matices, actitudes mentales y prácticas intermedias. Los contemporáneos, católicos o protestantes, no dudarán en vincular unas a otras para aplastarlas bajo el peso de una misma condena. Es evidente que ni su punto de vista ni el nuestro son íntegramente válidos. Si se pretende captar la complejidad del pasado vivido, la verdad histórica ha de ser múltiple y ha de estar articulada en diferentes niveles. Reconozcamos también, *a posteriori*, que estos dos libertinajes no tenían un porvenir inmediato en las sociedades de Europa occidental. Pero, en Francia —y esto es importante— otra forma logró abrirse camino públicamente, adaptándose a la situación política y religiosa impuesta después del edicto de Nantes (1598).

III. UN TERCER LIBERTINAJE

Un contemporáneo de Jean Bodin vivió, como él, el drama que sirve de base al *Heptaplomeres:* ese desgarramiento moral y mental producido por la herejía protestante. Pero Pierre Charron (1541-1603) aunque en el fondo coincide con Bodin, en el plano decisivo de la práctica sigue otro camino. Si el libertinaje espiritual remite a ciertas místicas medievales y el radicalismo del *Heptaplomeres* se proyecta con audacia hacia el lejano Siglo de las Luces, *La sagesse* de Charron está bien anclada en su medio y en su época. En efecto ¡qué distancia entre estas dos obras, escritas casi al mismo tiempo! Por eso nos parece decisivo no demorarnos más en las oposiciones o analogías entre las dos formas de libertinaje que acabamos de considerar. Examinaremos ahora la tercera forma de libertinaje, aquélla que más peso ha tenido en el plano real de la historia.

Pierre Charron

Para desempeñar un papel social dentro de la sociedad de su tiempo, era necesario que el libertino asumiera la realidad. Su postura no podía dejar de parecer arrogante, herética. Para adquirir derecho de ciudadanía, sus valores morales tuvieron que sufrir una distorsión casi grotesca. Sin detenerse demasiado en sutilezas, Pierre Charron fue quien dio una apariencia conformista a este libertino, inspirándose con frecuencia en Montaigne. Este mismo autor le proporcionó, además, un material ya elaborado y casi «terminado» para la composición de su *Sagesse.* Charron llegó así a una síntesis, a un compromiso, surgido de un debate minucioso, rudo, riguroso, cuyas conclusiones, suficientemente sólidas, se adecuaban a una situación social precisa.

El tratado *De la sagesse* tiene más de obra de combate que de serena disertación. El autor es consciente de que debe esforzarse tanto por defender la imagen de su *sabio* como por esclarecer cuál es el camino a seguir. De ahí esos abiertos ataques contra los «pedantes», contra los espíritus débiles y toda clase de locos, incluyendo a los ciegos partidarios de las distintas religiones. Debido a que la ciencia «es un bastón muy bueno y útil pero que no se deja manejar por cualquier mano», los *sabios* —es decir, aquellos que saben «bien y excelentemente modelar al hombre»— son una pequeña minoría[9]. Muchos otros —si no todos— podrían seguirles y tal es el objetivo de la obra. Sin embargo, mientras no hayan llegado a ese punto, es menester proclamar las prerrogativas de los primeros, afilar sus armas, pero también fijar sus límites. De estos últimos justamente parte el autor, conforme a una orientación propia del libertinaje.

Charron califica por igual a su sabio de «espiritual» o de *«esprit fort».* Mientras que esta última expresión proviene del lenguaje común a los hombres cultos de su época, la palabra «espiritual» es tomada directamente del apóstol Pablo, siendo probable por lo demás la mediación de Erasmo. El hombre cabal debe tener un espíritu fuerte *(esprit fort)* para elevarse sobre el nivel común y popular de los espíritus débiles; su libertad de espíritu ha de ser «plena, íntegra, generosa y señorial»[10]. Charron exalta ese «verdadero privilegio» que hace de cada uno «el síndico, el superintendente, el controlador de la naturaleza, del mundo, de las obras de Dios» e inmediatamente agrega: «Querer privarle de ese derecho es querer que no

[9] *De la sagesse,* París, 1604, pref., pp. 8 y 14.
[10] *Ibid.,* pp. 8-9, y libro II, cap. 2, p. 320.

sea hombre sino animal»[11]. La libertad humana consiste, esencialmente, en juzgarlo todo. Charron no puede ponerlo con todas las letras: incluso la religión, pero eso es lo que él hace y enseña a hacer. Esta prerrogativa seguirá siendo interior y no se convertirá en fundamento de la acción sino que se erigirá en norma de la creencia y el pensamiento del individuo. De ahí la exhortación a permanecer libre de límites, indiferente y universal, «abierto y dispuesto a todo»[12]. Al igual que los libertinos espirituales, Charron admite: «Con frecuencia el juicio y la mano, el espíritu y el cuerpo se contradecirán y que éste hará una cosa por fuera y juzgará de muy distinta manera por dentro, desempeñará un papel frente al mundo y otro en su espíritu: así debe hacerlo para salvaguardar la justicia en todas partes»[13].

El fundamento del derecho individual a juzgar, único en su esencia, es triple en su apelación: razón, naturaleza y Dios. En efecto, el hombre no podría sacar de sí mismo la certeza moral necesaria para «navegar... más allá de las opiniones comunes» y para «tener deseo, conoscimiento y dominio sobre todas las cosas»[14]. Charron señala claramente a cuántas acechanzas están expuestas las facultades individuales, al ser blanco de innumerables peligros que provienen de la conformación física, la educación, la sociedad y la inevitable parcialidad de nuestra experiencia[15]. Además, como Bodin, está convencido de que el hombre de su tiempo se ha alejado mucho de su estado original; mientras que los ignorantes y los simples se encuentran más próximos a la perfección que los inteligentes y los sabios y hasta los animales son capaces de sugerirles las imágenes y vías de la rectitud moral[16]. *La sagesse* preconiza pues la vuelta a la naturaleza, exige que se reavive su «casi apagada y lánguida» luz, pide que revivan «sus semillas casi ahogadas» y ataca el libre albedrío, «el único trastornado y enemigo de la naturaleza»[17].

La certeza que cada individuo saca de este abandono a las leyes fundamentales de su ser está justificada por el carácter universal y divino de esas leyes: el que las sigue «no puede errar jamás». La razón —«ley primera y universal y luz emanada de Dios para esclarecernos»— es nuestra naturaleza; a su vez, la ley de la naturaleza es «universal y constante en todas partes y siempre la misma, igual y uniforme; ni el tiempo ni los lugares pueden alterarla o disfrazarla»[18]. A quienes le reprochan la excesiva importancia que otorga a la naturaleza, Charron responde que ella es el mismo Dios y el motor de la rectitud moral o probidad. «La naturaleza es para nosotros maestra que nos exige y ordena la probidad y ley o instrucción que nos la enseña... Quién actúa según ella, actúa en verdad según Dios»[19]. Esta Naturaleza-Razón está concebida de modo casi místico, no sólo como «matriz de la que emanan y nacen todas las leyes buenas y bellas» sino también como «un resplandor y rayo de la divinidad, una deflexión y dependencia de la ley eterna que es Dios mismo y su voluntad»[20]. Cuando el hombre actúa de acuerdo con la probidad esencial, radical y

---

[11] *Ibid.*, libro II, cap. 2, n.° 2, pp. 322-323.
[12] *Ibid.*, n.° 1, pp. 320-321.
[13] *Ibid.*, n.° 3, pp. 324-325.
[14] *Ibid.*, libro II, cap. 3, p. 349.
[15] *Ibid.*, libro I, cap. 14, *passim*.
[16] *Ibid.*, libro II, cap. 3, n.° 7, pp. 358-359; *cf. Heptaplomeres*, ed. de Noack, libro IV, p. 149 y libro V, p. 190.
[17] *De la sagesse*, libro II, cap. 3, n.° 11, p. 362 y n.° 13, p. 364.
[18] *Ibid.*, prefacio, p. 8; libro II, cap. 2, p. 329, y cap. 3, n.° 6, p. 355.
[19] *Ibid.*, libro II, cap. 3, n.° 5 y 6, pp. 353 y 355, cf. también *ibid.*, p. 362.
[20] *Ibid.*, n.° 6 y 7, pp. 355 y 358.

fundamental que la razón nos inspira, actúa «según Dios, según él mismo, según la naturaleza, según el orden y la policía universal del mundo, sosegada y dulcemente, y también oscura y sombríamente, en silencio»[21].

Dios, ser distinto de la Naturaleza y de la Razón, es incognoscible: está «infinitamente por encima de nuestros últimos y más altos esfuerzos e imaginaciones de perfección»[22]. En *La sagesse*, la relación entre el hombre y El no tiene ya la intensidad recelosa ni la tensión transcendente característica del *Heptaplomeres*. Sin embargo, Charron —al igual que Bodin— da rienda suelta a su ironía y su cólera contra los cultos supersticiosos o antropomórficos que las distintas religiones —incluida la católica— rinden a la divinidad; pero parece más preocupado por ahondar el abismo entre el Creador y la criatura que por establecer un estrecho vínculo entre ellos. En otras palabras, el gesto más noble del hombre hacia Dios es elevarlo «a lo más alto de todo su esfuerzo» para no mancharlo con sus impurezas. Este esfuerzo del espíritu hace de Dios una idea-límite subjetiva. ¿No leemos acaso en *La sagesse:* «Dios es el último esfuerzo de nuestra imaginación en su vuelo hacia la perfección; cada uno desarrolla esta idea según su capacidad»[23].

Esta actividad aparece reforzada por el lugar secundario que se reserva a la gracia divina en relación con la probidad, obra ésta de la Naturaleza y la Razón. En efecto, Charron se esfuerza por no confundirlas, por señalar que si bien la razón puede subsistir sin la naturaleza, lo contrario es imposible. Además, reconoce la verdadera virtud moral no sólo en los grandes hombres y en los filósofos de la Antigüedad sino también en los incrédulos. La gracia no hace más que dar a la probidad «su último rasgo visual» que la engrandece, la cristianiza y la corona[24].

Al basar la fuerza y la integridad de cada individuo —y, por extensión, de toda la humanidad— en la naturaleza y la razón, Charron establece los valores que harán del libertinaje una de las corrientes más estimulantes de la cultura europea hasta comienzos del siglo XVIII. Interpretando una de las nuevas orientaciones de la sensibilidad colectiva, el autor de *La sagesse* exime al librepensamiento de toda hipoteca eclesiástica y sanciona el divorcio entre la ética y la religión. Se trata, pues, de una separación, de una negativa a cohabitar disimulada por un acuerdo explícito de coexistencia externa. La nueva imagen del libertinaje elaborada por Charron es católica, aunque dispuesta a hacerse protestante o musulmana según el país. En este punto, el libertinaje se escinde definitivamente de la heterodoxia al escindirse —y esto es fundamental— del cristianismo.

Una vez instalada la moral en su autonomía humana, el libertinaje actúa con ayuda de una dialéctica, de una disociación radical entre los valores y los planos en los que

---

[21] *Ibid.*, n.° 6, p. 357.

[22] *Ibid.*, cap. 5, n.° 19, p. 392. Hasta ahora, la mayoría de los historiadores no han advertido que, más allá de las contradicciones entre las obras apologéticas de Charron y su *Sagesse*, en todos sus libros encontramos una concepción idéntica de la divinidad. Hay que decir incluso que su teología desempeña un papel menos brillante en su *Sagesse* mientras que en *Les trois vérités* y en los *Discours chretiens* ocupa un lugar esencial. En el capítulo 5 del primer libro de *Les trois vérités* se lee: «Así, todas esas imágenes [de Dios] serán tan diferentes como diversas las almas que las imprimen en su alcance y capacidad; incluso una misma alma cambiará a menudo de imagen a medida que se eleve, se esfuerce y se esclarezca en mayor o menor grado, bien por sus propias y naturales fuerzas, bien alzada y guiada por una disciplina y una instrucción tomadas de otra parte. Habrá, pues, aquí sus más y sus menos: cuanto más bella, alta y rica sea el alma, más noble Dios tendrá, más hermosa y digna será su imagen». *Cf.* también el primero de los *Discours chretiens* sobre la divinidad.

[23] *De la sagesse*, libro II, capítulo 5, n.° 15, p. 391, y n.° 19, p. 392.

[24] *Ibid.*, cap. 3, n.° 16, p. 367.

aquéllos se sitúan. Cuando la moral se encontraba sometida a una dimensión religiosa, cualquier ruptura sólo podía ser heterodoxa. Es el caso de los libertinos espirituales, de los seguidores de Schwenckfeld y de muchos otros anteriores a ellos; también es el caso de Bodin, debido a su deísmo. En efecto, todos ellos consideran a las Iglesias o a las religiones como manifestaciones imperfectas y caducas; sin embargo, atribuyen los valores morales a Dios y a los marcos espirituales judeocristianos. En Charron, por el contrario, la fuerza de la teología negativa es tal, Dios es proyectado tan lejos de sus criaturas, que las religiones pierden todo carácter divino y la moral del sabio resulta, en definitiva, independiente y puramente humana.

En *Les trois verités* se explica con claridad la premisa mental de las posiciones adoptadas en *La sagesse*. Pierre Charron se pregunta cómo establecer una relación con la divinidad. «Lo más conveniente y a la vez posible para el hombre que quiere pensar y concebir la divinidad, escribe, es que el alma, después de una abstracción universal de todas las cosas, elevándose por encima de todo, como en un vacío indeterminado e infinito, en un silencio profundo y casto, con un asombro todo transido y una admiración toda llena de temerosa humildad, imagine un abismo luminoso, sin fondo, sin riberas ni bordes, sin altos ni bajos, no apoyándose y sosteniéndose en cosa alguna que le venga a la imaginación, sino perdiéndose, hundiéndose y dejándose devorar por este infinito». «Pero —agrega de inmediato— dado que al alma le es muy difícil y casi imposible subsistir en tan incierto y vago infinito (pues quedaría trastornada, como en una rueda, semejante al que a fuerza de dar vueltas a la cabeza, aturdido, al no saber ya dónde está, se deja caer) y aunque lo pudiese, al permanecer transida, paralizada, presa de terror y admiración, si no pudiera actuar de algún modo frente a Dios (rogarlo, invocarlo, reconocerlo, honrarlo —que son los primeros y principales fundamentos de toda religión— pues en tales cosas es imperioso representárselo con alguna cualidad: bueno, poderoso, sabio, atento, dispuesto a aceptar nuestras intenciones) es forzoso, y no puede ser de otro modo, en la condición presente de esta vida, que cada uno haga y pinte para sí una imagen de la divinidad, a la que mire, se dirija y se atenga, que le sea como su Dios»[25].

Como es bien sabido, Charron escribió *Les trois vérités* para demostrar que hay un Dios, una revelación y una verdadera Iglesia. Pero el paso de los postulados teológicos negativos a la apología de la religión positiva es tanto más seco y rápido cuanto que el autor considera que desciende del plano interior y profundo de la espiritualidad teórica al de los cultos exteriores y prácticos. Por más que el espíritu se eleve hacia Dios «el último y más alto grado al que cada uno puede llegar por un esfuerzo extremo de su concepción le es su Dios y le sirve de imagen de la divinidad», «el más elevado espíritu y el mayor esfuerzo de la imaginación no se aproximan a él más que la más baja e ínfima concepción. El mayor de los filósofos y el más sabio de los teólogos no conoce más o mejor a Dios que el más humilde artesano..: la más alta montaña no está más próxima al cielo que el valle más bajo»[26].

Para no perdernos en una búsqueda sin salida ni exigir de nosotros lo que nos supera, sólo hay una solución: aceptar el culto del país, es decir en la Francia de comienzos del siglo XVII, el catolicismo. Desde el momento en que es necesario seguir una religión, la del príncipe será la mejor[27]. *La sagesse* tan sólo recoge ciertas

---

25 *Les trois vérités*, París, 1594, 1ª parte, cap. 5, pp. 24-25.
26 *Ibid.*, pp. 25, 18-19.
27 «Hay pues otro medio de asegurarse de las cosas que no es el de la razón, los sentidos o la

posiciones ya adelantadas en *Les trois vérités* y afirma: «En materia de religión... la autoridad vale por sí sola sin razón»[28].

El sabio no consentirá en abdicar sin ciertas compensaciones. Según él, en ningún terreno se evidencia tanto la debilidad humana, e incluso la locura y «la alienación de los sentidos»[29] como en el religioso. Aunque no quiere excluir la Revelación, tampoco renuncia a identificar y hostigar lo que en ella hay de puramente humano ni a subrayar las contradicciones entre las creencias y la conducta de los cristianos. No obstante, convencido del relativo valor de los cultos, se allana ante el de su país. «El decir general: *universus mundus exercet histrioniam* —sostiene Charron— en su sentido exacto y verdadero debe aplicarse al sabio, quien por dentro es muy distinto a lo que muestra por fuera. Si fuese por fuera tal como es por dentro no sería aceptado ni recibido, chocaría demasiado al mundo; si fuese por dentro tal como es por fuera, no sería sabio, juzgaría mal y estaría corrompido en su espíritu. Debe actuar y comportarse por fuera para la reverencia pública y no ofender a nadie, según lo que establece y requiere la ley, la costumbre y la ceremonia del país; y por dentro juzgar en verdad lo que hay según la razón universal, la cual lo llevará a condenar con frecuencia lo que hace por fuera»[30].

Una última compensación es necesaria. Si bien el sabio llega a practicar la religión, reservándose el derecho de juzgarla en su fuero interno, rechaza abiertamente que la probidad dependa de una forma de piedad. La religión es una virtud especial, particular, diferente de las demás virtudes, que puede existir sin ellas y sin probidad, y ésta sin religión. «Quiero que seas hombre de bien —proclama *La sagesse*— aun cuando no debas ir jamás al Paraíso»[31].

El libertinaje, una navegación de altura

De este modo, Charron ratifica esa oscura disociación impuesta por la historia y cargada de consecuencias, disociación difícil para el sabio libertino, ya que debe retirarse de la acción directa para continuar viviendo en sociedad. De este modo paga el precio de no ser ya ni siquiera un hereje en el sentido tradicional; pero se venga introduciendo en el medio que lo rodea una especie de nueva secta: la de los librepensadores. No aquéllos que conocerán los siglos XVIII y XIX, sino hombres irreductiblemente aferrados a una posición disociada entre ciencia y moral humana, por un lado, y creencias y religión, por otro. Desprovistos de toda esperanza inmediata en una nueva coyuntura favorable a su visión del mundo, animados por una fe no menor que la de sus adversarios, se empeñan en no ser conformistas más que en apariencia.

El tremendo valor que tuvo Charron al medir la inconmensurable distancia entre Dios y el hombre —estableciéndola en el plano moral— durante aquellas primeras y brillantes décadas del siglo XVII ¿habrá ayudado al hombre a medir —esta vez con

---

experiencia, mucho mejor, más dulce, más tranquilo y apacible: la autoridad del soberano. Aquel que la reconoce como es debido, con reverencia, se pone al abrigo de cualquier disputa, duda, inconstancia y perplejidad: vive en paz, pues se remite a aquél que puede y debe garantizársela; creer en él es la verdadera religión...» *Ibid.*, 2ª parte, cap. 12, p. 167; *cf. De la sagesse,* libro II, cap. 5, n.° 6, p. 383.

[28] *De la sagesse*, prefacio, pp. 19-20.

[29] *Ibid.*, libro I, cap. 39, n.° 12, p. 215, y libro II, cap. 5 n.° 2, p. 381.

[30] *Ibid.*, libro II, cap. 2, n.° 3, pp. 325. «Lo que se hace por fuera —escribe Charron— es más para nosotros que para Dios, más para la unidad y edificación humana que para la verdad divina»; *ibid.*, libro II, cap. 5, n.° 71, p. 393.

[31] *Ibid.*, cap. 5, n.° 28, p. 398.

ayuda de instrumentos matemáticos y con una nueva visión— las nuevas y verdaderas dimensiones del universo? Otra cuestión, también decisiva. En cualquier caso, al replantear o intentar replantear los problemas de la herejía y el libertinaje, hemos querido sugerir que el libertinaje sólo adquiere entidad propia cuando deja de rayar en la herejía. En esa época en que Europa surca los siete mares del mundo, el libertinaje es, podríamos decir, una navegación de altura, muy diferente a la de cabotaje de los siglos anteriores. En esta navegación de altura, Pierre Charron —tan maltratado en nuestros manuales escolares— da la primera pauta y, sin duda, el punto de partida.

E. DELARUELLE.— El señor Tenenti acaba de sostener de un modo brillante que la Reforma protestante abrió una brecha en la mentalidad de la Edad Media, imponiendo un pluralismo religioso y dando así paso a un nuevo libertinaje. Sin ignorar la importancia de esta ruptura, se observará sin embargo que algunas personalidades mostraron hacia ella una relativa indiferencia, al menos en Francia, y sobre todo en París, a comienzos del siglo XVI: por ejemplo, San Ignacio ignora el luteranismo y el *affaire des placards*, y cuando funda su hermandad no piensa en absoluto en reconquistar a los protestantes. La curiosidad por la Tierra Santa y por los problemas del Islam no disminuye durante la primera mitad del siglo XVI. No hay que olvidar que Jean Bodin tuvo precursores célebres, como Guillermo Postel, preocupado por el diálogo con el Islam, que esbozó la idea de una reconciliación de las religiones y, antes que él, el cardenal Nicolás de Cusa, que en su *Parlamento de las religiones*, hizo dialogar a los representantes de cada una de ellas.

Pienso, también, que a partir del descubrimiento de las masas no evangelizadas del Nuevo Mundo, los teólogos se enfrentaron con el problema de la salvación de los infieles; y si los rigoristas decidieron mandar al infierno a toda América, los humanistas, sin caer en la religión natural, buscaron un texto que redujera las exigencias. Y lo encontraron en la *Epístola a los hebreos*, según la cual para salvarse basta con creer en un Dios remunerador y vengador: de este modo, abren una nueva perspectiva mucho antes que el libertinaje de finales del siglo XVI.

Volvemos a encontrarnos, pues, con el problema de la periodización: ¿dónde hay que situar el fin de la Edad Media? ¿En la Reforma protestante? ¿En la reflexión acerca de la salvación de los infieles del Nuevo Mundo? ¿En el humanismo precursor del libertinaje?

H. GRUNDMANN.— En el mismo sentido que el señor Delaruelle, quisiera recordar la última conversación de Abelardo entre un cristiano, un judío y un musulmán. Es una tradición. Usted dice que en la Edad Media el libertinaje no tiene nada que ver con el espíritu libertino. Es falso. Considerar las herejías de finales de la Edad Media como amorales raya en la calumnia. Se cuestiona lo interior, no lo exterior. En el siglo XVI, lo exterior es el pluralismo, es decir existen varios Estados y desde el momento en que esos Estados consideran a las sectas y a las herejías como otras tantas Iglesias nace un pluralismo de religiones y hasta de sectas. No es casual que Bodin, cuya obra esencial es el descubrimiento de la soberanía del Estado, descubra al mismo tiempo el método histórico afirmando que, hasta entonces, la lectura de la Biblia por los historiadores ha sido falseada. El contenido de la Biblia debe ser verdadero pero falsa nuestra lectura. ¿No deberíamos orientar nuestra reflexión hacia las relaciones entre herejía, sociedad y Estado? ¿Se puede hablar de herejía, por ejemplo, después de 1500, cuando los herejes son expulsados o quemados? El problema de la diversidad religiosa se plantea entonces de modo mucho más incisivo, como antes el de la multiplicidad de los Estados. Por lo tanto, importa más estudiar la relación Iglesia-Estado, mejor establecida y más sólidamente constituida que la relación religión-sociedad. Quisiera, por último, recordar que en los siglos XIV y XV, hay herejes que afirman que quien posee la libertad de espíritu llega al verdadero conocimiento y a la felicidad, ya sea judío, pagano o musulmán. Tal mentalidad encontrará más tarde una formulación en el terreno de la ciencia, para la cual constituye una especie de condición necesaria. No creo en los cortes bruscos cuando se trata de la evolución del espíritu. La multiplicidad de los Estados y la diversidad religiosa me parecen, pues, una de las condiciones para la aparición del libertinaje del siglo XVI.

S. STELLING-MICHAUD.— El señor Tenenti ha planteado con claridad el problema del libertinaje, caracterizándolo como una forma de religiosidad superior, de una élite. El libertinaje tiene raíces profundas, muy distantes en el pasado; veo una filiación: el averroísmo. Estamos ante el resurgimiento de concepciones filosóficas y políticas formuladas en obras sin influencia inmediata pero cuya acción es profunda como el averroísmo político del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua que contiene en germen algunas de las ideas esenciales de los

hombres de la Reforma (la primera edición apreció en Basilea en 1522) o como el humanismo averroísta de Pomponazzi y Lorenzo Valla: el *De voluptate* de Valla define admirablemente esta nueva concepción del humanismo, semipagano, semicristiano. Y no hay que olvidar esta tradición del libertinaje italiano y humanista, sus relaciones con el pensamiento francés para comprender en su totalidad el pensamiento de Bodin y las perspectivas en que se sitúa.

R. MANDROU.— Tan sólo quisiera preguntar al señor Tenenti por qué no ha estudiado también el libertinaje erudito de comienzos del siglo XVII y el famoso *esprit fort* de Pascal, que me parece el prototipo de libertino moderno.

A. ABEL.— Creo que el eje de la modificación de las orientaciones intelectuales, en la época estudiada por el señor Tenenti, no reside ya en las cuestiones cristológicas, ni de dogmática o teología, sino en un nuevo modo de concebir el mundo que resulta de esa influencia secundaria del averroísmo, de esa inquietud frente a los verdaderos textos de Aristóteles que constituyen el eje de la ciencia. Son hombres como Cardano, hombres de buena fe que viven desgarrados entre la religión de sus antepasados y las cosas que descubren sin poder imbricarlas en el conjunto de sus creencias, los que dan origen al libertinaje moderno: plantean el enorme problema de las relaciones del humanismo y el pensamiento científico con el pensamiento tradicional.

I. S. REVAH.— No creo que la alusión del señor Delaruelle a esos supuestos precedentes del libertinaje en la Edad Media sea oportuna: mucho antes de Nicolás de Cusa, un hombre como Ramón Llull confronta las religiones animado por un notable afán y trata de comprender al infiel o al hereje sin poner en duda, por lo demás, la verdad del cristianismo.

Pero en el *Colloque* de Jean Bodin es difícil distinguir lo que responde a la postura personal del autor: algunos han observado que el judío recibe buen trato, se han preguntado si esto no revela una tendencia hacia el judaísmo, incluso han afirmado —según fuentes antiguas— que era hijo de una judía, puesto que hacía falta hallar una base genealógica a su inclinación judaizante. En todo caso, el espléndido pasaje que el Señor Tenenti ha leído sobre la imposibilidad del hombre Jesús de ser Dios es un pasaje extremadamente clásico en la polémica judía.

R. MORGHEN.— Debo decir que la transición de la Edad Media a la Edad Moderna me parece caracterizada por un cambio de religiosidad: el paso de una religiosidad escatológica —que tiene un término preciso hacia mediados del siglo XIV— a otra mentalidad religiosa que interioriza cada vez más el hecho religioso como vida moral. Por una parte, pues, una cuestión de conciencia individual, que será uno de los puntos fundamentales de la Reforma, y, por otra, la consolidación de las estructuras de la tradición religiosa cristiana en forma racional, jurídica y teológica, ligada al aristotelismo. Vemos florecer plenamente esta mentalidad en Jean Bodin. Yo sería mucho más prudente en lo relativo a sus lazos con la Edad Media, Marsilio de Padua o Averroes. Lo que distingue a la nueva *forma mentis* moderna de la de la Edad Media es que la primera se basa en la experiencia del mundo visible y no ya en la teología y el estudio de las cosas visibles e invisibles. Galileo y Copérnico, que destruyen a Aristóteles y Tolomeo, son la base del pensamiento moderno. Y el libertinaje nos ofrece una explicación de ese fenómeno importantísimo del mundo moderno, denunciado por Lamennais: la indiferencia en materia religiosa.

P. FRANCASTEL.— Pienso que el profesor Abel ha tocado un punto fundamental: el elemento determinante de la renovación fue la corriente de observación de la naturaleza, mucho más antigua que el humanismo. A propósito de la periodización, temo que la del señor Tenenti sea demasiado rígida; temo que, a partir de la periodización se vuelva a las concepciones finalistas, cuando de lo que se trata es de captar la originalidad de una época, de un medio, de un grupo humano en un determinado momento.

A. TENENTI.— Evidentemente, no estoy en condiciones de responder aquí a todas las preguntas ni de plantear todos los problemas suscitados, pero me alegro de haber contribuido a suscitarlos. Tan sólo quisiera decir al señor Delaruelle que, con respecto a la actitud de los parisienses, la de San Ignacio es un signo muy importante, pero es una cuestión de escala y hay muchas verdades a diferentes escalas.

No comparto la opinión del señor Stelling-Michaud acerca del papel del humanismo italiano. Para mí, el fracaso del humanismo italiano y el éxito del humanismo francés son un problema de coyuntura. Sin embargo, no se puede ignorar a Valla ni a Cardano.

Por último quisiera decir con toda franqueza al señor Mandrou que hay una diferencia de naturaleza entre el libertinaje del siglo XVI, incluido el de Bodin, y el libertinaje erudito: en este último, nos colocamos ya en otro plano. La ciencia tiene en él un peso que Bodin ignora: Bodin conoce la ley, la racionalidad en la naturaleza, pero ignora la ciencia. De este modo, los problemas planteados por las relaciones entre libertinaje erudito y jansenismo son diferentes de los que plantean las relaciones entre libertinaje y Reforma.

LA HEREJIA MARRANA EN LA EUROPA CATOLICA DE LOS SIGLOS XV AL XVIII[1].

I. S. REVAH

DEFINICIÓN DEL MARRANISMO, CRONOLOGÍA Y ÁMBITO GEOGRÁFICO DEL MARRANISMO

La herejía marrana nació de la violenta conversión de los judíos al catolicismo en España y Portugal. El proceso de esta conversión fue diferente en los dos países. En España fue el resultado de los pogromos de 1391 y de las predicaciones itinerantes de Vicente Ferrer; la monarquía no pudo sino ratificar los bautismnos realizados en tales circunstancias. Durante el siglo XV, los marranos españoles —es decir los judíos bautizados que de uno u otro modo permanecieron fieles a su antigua religión— pudieron mantener el contacto con sus hermanos judíos hasta la expulsión de estos últimos en 1492. El caso de los judíos de la isla de Mallorca, que fueron colectivamente convertidos al catolicismo en 1435, constituye una excepción. En Portugal, por el contrario, fue la monarquía la que tomó la iniciativa de convertir por la fuerza en 1497 a los judíos portugueses y a los judíos españoles que habían buscado refugio en Portugal en 1492. La definición y la perpetuación de la herejía marrana estuvieron condicionadas en parte por la actividad del tribunal de la Inquisición, especialmente encargado de vigilar el comportamiento religioso de los «cristianos nuevos», es decir de los descendientes de judíos convertidos al catolicismo en la península Ibérica durante los siglos XIV y XV.

Los marcos cronológico y geográfico de la herejía marrana en los países católicos de la Europa de los siglos XV al XVIII, son los siguientes:

1) En España, el criptojudaísmo adquiere importancia a partir de 1391 y es perseguido por la Inquisición a partir de 1480.
2) En Portugal, el origen de esta herejía se sitúa en 1497 y el de la represión inquisitorial en 1536.
3) En Francia y en los Países Bajos del Sur, pese a algunos graves incidentes aislados, por lo general se mantuvo la ambigüedad acerca de la verdadera fe de la mayoría de los «cristianos nuevos» hispanoportugueses que se instalaron en estos países a partir del siglo XVI. Sin embargo, hacia finales del siglo XVII, ya no se puede hablar en esos países de «herejía marrana», pues los «cristianos nuevos» inmigrados se abstienen de toda práctica exterior del catolicismo y ocultan cada vez menos su condición de judíos.

---

[1] Para un intento de puntualización (con indicaciones bibliográficas), véase nuestro artículo «Les marranes», publicado en la *Revue des Etudes Juives*, 3ª serie (editada por la VI Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes y la Societé des Etudes Juives), t. I, (CXVIII), 1959-1960, pp. 29-77.

EL MARRANISMO, RECHAZO COLECTIVO Y CLANDESTINO DEL CATOLICISMO

En la historia de las herejías, el marranismo ocupa un lugar aparte. Fue el aparato judicial de la ortodoxia católica el que le confirió la entidad y el carácter de una herejía. En la medida en que la religión, durante los siglos de su existencia, impregnó la vida de los individuos y de la sociedad, el marranismo fue un rechazo colectivo y clandestino de la mentalidad católica.

Rechazo colectivo, pues los marranos formaron agrupaciones secretas cuyos miembros, según las fórmulas inquisitoriales aceptadas por las víctimas del Santo Oficio, estaban convencidos de no poder hallar salvación más que en la Ley de Moisés y no en la fe de Jesucristo, considerada por ellos como un sucedáneo de la idolatría pagana. No creían en la existencia de la Trinidad ni en el valor de los sacramentos de la Iglesia católica. Jesús no era para ellos «ni Dios ni el Mesías prometido por la Ley». En espera de la llegada del verdadero Mesías, dirigían sus plegarias al «Dios de los Cielos», creador y gobernador del Universo.

Rechazo clandestino, pues esos marranos, profundamente convencidos en su fuero interno de la «falsedad» e «ineficacia» de la fe cristiana, eran públicamente católicos, con frecuencia muy atentos al cumplimiento escrupuloso de las prácticas cristianas por temor a la Inquisición. Algunos de ellos no eran remisos a incorporarse a cualquiera de los estados de la clase eclesiástica católica.

En la base del marranismo hay pues una duplicidad fundamental. La única mentalidad, la única cultura a la que tenían acceso autorizado era la católica, pero ésta, a su juicio, estaba viciada de nulidad. Convencidos de que la verdad estaba en la ley de Moisés, apenas tenían, sin embargo, posibilidad de profundizar en su contenido; en particular les era prácticamente imposible conocer las normas de pensamiento y vida que la secular tradición rabínica había sacado de ella. Toda su actividad pública, religiosa o filosófica, estaba por lo tanto condenada a la hipocresía. Lo esencial del aspecto colectivo del marranismo consistía, por ello, en lo que la jerga inquisitorial denominaba la «declaración» o la «comunicación» de su creencia secreta.

EL MARRANISMO COMO HEREJÍA «TRADICIONAL»

El marranismo no es tan sólo un rechazo del catolicismo; es también un deseo obstinado de fidelidad a la tradición judía. Para un verdadero marrano, el gran problema era conocer esta tradición. Las condiciones variaron, naturalmente, según los siglos y según los países.

De 1391 a 1492, los marranos españoles pudieron recibir información de los miembros de las comunidades judías.

De 1497 a 1536, los marranos portugueses, mientras aprendían a disimular, pudieron transmitirse sin demasiado riesgo lo esencial de la tradición judía.

Los marranos instalados en Francia y en los Países Bajos del Sur pronto recibieron de sus hermanos judíos los libros necesarios para instruirse en el judaísmo (traducciones de la Biblia y del Ritual, obras religiosas) así como respuestas manuscritas precisas a sus dificultades espirituales y ardientes exhortaciones a volver a la alianza de Abraham. Emisarios de la Diáspora judía completaron estas distintas enseñanzas.

Muy diferentes fueron las condiciones en España y Portugal después de la instauración del organismo inquisitorial. La eficaz represión del Santo Oficio dificultaba la transmisión de la tradición y tornaba casi imposible la observancia de ciertos preceptos. En verdad, hay que tener en cuenta los azares de la clandestinidad y los períodos de relativa relajación de la persecución. Algunos «cristianos nuevos» dejaban la península Ibérica, entraban en las agrupaciones marranas fuertemente rejudaizadas de Francia o de los Países Bajos del sur (o en las comunidades judeohispánicas de Italia, Turquía, Holanda o Alemania) y luego regresaban a su país natal. Podían entonces volver a instruir en la tradición judía a los marranos que gravitaban a su alrededor, utilizando a veces libros que habían introducido clandestinamente. En la España del siglo XVII, en que los marranos portugueses eran numerosos, la persecución inquisitorial, aunque siempre muy activa, en especial contra los bienes de los judaizantes, se hizo más moderada y menos cruel contra las personas. Muchos marranos iban y volvían, entre el sudoeste de Francia y España. Estas dos circunstancias hicieron que, en ciertas épocas, el contenido judío del marranismo de los distintos grupos judaizantes de España fuera más rico que el de sus hermanos de Portugal.

En este país es donde mejor se puede seguir el desarrollo, en cierto modo normal, de la herejía marrana. Durante más de dos siglos, la persecución inquisitorial fue allí de una constante severidad. Provocó incesantes emigraciones y a ella se debió, aparte de la constitución de importantes comunidades judías de origen marrano, la formación de agrupaciones criptojudías en Francia y en los Países Bajos del Sur y el recrudecimiento del marranismo en España, país donde la aterradora represión de finales del siglo XV y comienzos del XVI parecía haber resuelto definitivamente el problema del criptojudaísmo.

Los documentos inquisitoriales (monitorios, edictos de fe, confesiones de los prisioneros) permiten comprobar el empobrecimiento de la tradición judía en el marranismo.

El monitorio dictado en 1536 por el primer inquisidor general portugués da la primera descripción oficial de la herejía marrana y resume de modo verosímil las encuestas secretamente realizadas hasta esa fecha. Se advierte así que, de 1497 a 1536, algunos marranos portugueses habían conservado prácticas que en el período siguiente desaparecieron, como por ejemplo:

— la circuncisión;
— la imposición de nombres judíos;
— una ceremonia de «desbautismo»;
— las reglas para el sacrificio ritual de los animales;
— el uso de las filacterias;
— la manera de orar típicamente judía;
— la celebración de la fiesta del primer día del año;
— algunas costumbres funerarias.

Después del abandono, por prudencia o por olvido de estas prácticas, el marranismo autóctono normal (entre los marranos sin relación directa o indirecta con los judíos de la Diáspora) es descrito en el interrogatorio *in genere*, codificado ya en el último cuarto del siglo XVI, al que se sometía a todos los acusados que negaban los hechos imputados.

Ese marranismo normal implicaba:

1) Fiestas: el Sabbat, la fiesta judía de Kippur (llamada el «Gran Día» por los marranos), la fiesta judía de Sukkoth (llamada «fiesta de los tabernáculos»), la Pascua judía, con abstención de levadura y el consumo de pan ácimo.

2) Ayunos (fuera del que se observaba el «Gran Día»): un ayuno de tres días en el Purim, observado por los marranos a imitación de la reina Ester y ayunos semanales los lunes y jueves. En las comidas que ponían fin a estos ayunos y en las fiestas, los marranos se abstenían de comer carne.

3) Una liturgia compuesta esencialmente por el *pater noster* y los salmos de David, recitados en portugués sin la doxología del *gloria patri* prescrita por la Iglesia católica.

4) Un rito que perpetuaba el de la halla: cuando amasaban la harina para fabricar el pan, las mujeres marranas echaban al fuego tres bolitas de masa.

5) Un rito de Nochebuena y la noche de San Juan: en estas fechas, los marranos echaban en el agua para beber que guardaban en sus casas tres gotas de vino, tres trozos de pan y tres brasas encendidas.

6) Diferentes prohibiciones alimentarias del judaísmo.

7) Diferentes prácticas funerarias usadas por los judíos.

8) Una bendición especial para los niños.

Todas estas prácticas que, para la mayoría de los marranos, constituían en conjunto una cota raramente alcanzada, *se consideraban en un mismo plano*. Al analizarlas, se observa que esta «Ley de Moisés» en la que los marranos fundaban sus esperanzas de salvación contenía:

1) Elementos bíblicos recogidos (y a veces modificados) por los rabinos.

2) Preceptos sin fundamento bíblico, dictados por los rabinos.

3) Prácticas aceptadas pero no impuestas por los rabinos, que naturalmente no tenían fundamento bíblico.

4) Una antigua superstición judía sobre las aguas, relacionada con los *tekufoth*, es decir los períodos de equinoccio y solsticio.

5) Elementos ajenos al judaísmo: la introducción en la liturgia del *pater noster* de los cristianos y la abstención de comer carne en las fiestas y comidas que marcaban el fin de los ayunos. Esta última innovación se ha explicado de la siguiente manera: los primeros marranos no ignoraban que la carne que comían era ritualmente impura desde el punto de vista judío por no haberse observado las reglas de la *Šehita* para el sacrificio de los animales. Para otorgar un carácter más solemne a ciertas fiestas y al fin de los ayunos, se abstenían de cometer un pecado ya habitual excluyendo la carne de sus comidas. Sus descendientes conservaron una práctica cuya causa original ignoraban.

Se observa, pues, que en el marranismo normal portugués la tradición judía aparece:

1) parcialmente conservada;

2) considerablemente empobrecida;

3) ligeramente modificada.

La herejía marrana dejó de ser practicada en Portugal hacia 1765. El marranismo que se ha redescubierto en el siglo XX en ciudades y pueblos de las provincias de Tras-os-Montes y la Beira es, *grosso modo*, análogo al marranismo normal que acabamos de describir. Parece que antes de interrumpirse las relaciones entre los

marranos portugueses y los judíos de la Diáspora, algunas agrupaciones secretas de estas provincias lograron obtener la traducción portuguesa de fragmentos más o menos importantes de la liturgia judía. Otras agrupaciones adoptaron una liturgia particular.

LAS CONDICIONES DE LA DIFUSIÓN DEL MARRANISMO

El primer marranismo hispanoportugués tenía, naturalmente, una base racial; reclutaba sus adeptos entre los judíos convertidos por la fuerza al catolicismo y sus hijos. A lo largo de su historia, el marranismo tomó sus fieles de la «reserva» que para él constituía la masa de los «cristianos nuevos» peninsulares. Pero el historiador debe tener en cuenta algunos otros datos.

Con el tiempo, numerosos matrimonios mixtos unieron a cristianos «nuevos» y «viejos». Estos matrimonios permitieron la asimilación de un sector considerable de «cristianos nuevos» en la masa hispánica. Pero también pusieron en contacto con la herejía marrana a personas que eran en parte descendientes de «cristianos viejos». Entre los marranos detenidos y convictos de criptojudaísmo por las inquisiciones peninsulares, entre los marranos que buscaron en el extranjero la tolerancia oficiosa o el reconocimiento oficial de su fe secreta, hubo un alto número de descendientes de matrimonios mixtos. Uno de los escritores marranos más conocidos, Antonio Enríquez Gómez, era a medias «cristiano nuevo» y se había casado con una «cristiana vieja».

La transmisión del marranismo se realizó bien de manera continua, bien de manera discontinua. En algunas familias, a pesar de las persecuciones y las condenas, la herejía marrana se transmitió como una herencia, de generación en generación. En otras familias, se produjeron interrupciones, cortes, cambios repentinos. Verdaderos marranos tuvieron hijos católicos sinceros, pero sus nietos volvieron al marranismo como consecuencia de la propaganda criptojudía o del racismo peninsular y de las iniquidades de la Inquisición.

Los «cristianos nuevos» que deseaban sinceramente integrarse en la masa católica, con frecuencia se veían en la imposibilidad de hacerlo debido al racismo religioso materializado en los «estatutos de pureza de sangre» que vedaban a los descendientes de los conversos el acceso a numerosos cargos y dignidades eclesiásticas o civiles. Por otra parte, las enormes sumas que exigía la monarquía para solicitar periódicamente «perdones pontificios» en favor de los marranos recaían sobre el conjunto de los «cristianos nuevos», sin distinción de fidelidad o infidelidad religiosa. Cada nuevo perdón daba lugar a dramas, cuando los funcionarios reales gravaban a gente que ya daba por olvidados sus orígenes. Además, está claro que la iniquidad de los procedimientos inquisitoriales condenó u obligó a la expatriación a muchos inocentes que, a veces, estaban lejos de pertenecer por entero a la condición «neocristiana». Para ello basta remitirse a los documentos y panfletos redactados o inspirados por los jesuitas portugueses durante el siglo XVII, en su lucha de cuarenta años contra el organismo inquisitorial.

En la transmisión continua o discontinua del marranismo, dos células naturales desempeñaron un papel decisivo: la familia y las profesiones.

Con frecuencia era en el seno de la familia donde se realizaba la iniciación o reinserción en el marranismo. Esto era tan cierto que, en los procesos, los inquisidores no se mostraban satisfechos hasta que el acusado, dispuesto a confesar, implicaba

a un pariente próximo como «autor de la enseñanza» herética. Y aún más: si este acusado no denunciaba como «cómplices» a todos sus parientes cercanos, la sinceridad de su arrepentimiento resultaba dudosa. Esta transmisión familiar del marranismo facilitaba la tarea de los inquisidores, ya que, por lo general, una detención llevaba consigo la de numerosos miembros de la familia del prisionero. En la célula familiar, las mujeres desempeñaron un importante papel, perpetuando el marranismo a veces sin que sus maridos lo supiesen. Es posible que las inquisiciones condenaran a más mujeres que hombres y, en el siglo XX, son mujeres las que a menudo dirigen el culto secreto de los marranos portugueses.

El otro terreno predilecto de la propaganda marrana fue la profesión. La conversión de 1497 eliminó los obstáculos legales para la actividad económica de los judíos portugueses, actividad ya muy importante durante la Edad Media. Los «cristianos nuevos» tuvieron acceso a la actividad financiera, comercial y artesanal. Por otro lado, el elemento «neocristiano» siempre fue muy importante en la medicina portuguesa. Las confesiones de los marranos registradas en los procesos muestran que la difusión del marranismo no pocas veces se produjo a través de los vínculos profesionales o universitarios.

En Portugal, la notable concordancia entre «burgueses» y «cristianos nuevos» hizo de los marranos, durante varios siglos, un grupo social urbano característico de las ciudades portuguesas y también de ciudades españolas, sobre todo Madrid y Sevilla. Cuando en el siglo XVII los jesuitas portugueses defendieron la causa de los «cristianos nuevos» frente a la Inquisición, las expresiones «hombre de negocios», «hombres de la Nación» (hebraica) y «nuevos cristianos» que aparecían en la vasta literatura de panfletos o documentos consagrados a este asunto eran consideradas como sinónimos. Pero no hay que olvidar que en pequeños centros rurales y en aldeas de Tras-os-Montes y la Beira, compactos grupos de marranos sortearon toda la época inquisitorial y se mantuvieron hasta nuestros días.

Un último punto a señalar es la ausencia casi total de jerarquía religiosa en el marranismo durante la época estudiada. En los primeros decenios que siguieron a la conversión forzada, los rabinos bautizados tal vez continuaron desempeñando su papel rector tradicional. Después, sólo en la hermandad judaizante dirigida a comienzos del siglo XVII por profesores universitarios y canónigos de la catedral de Coimbra, se descubre una función sacerdotal imitada del *Antiguo Testamento* o del catolicismo. Pero sería necesario estar seguro de que las confesiones arrancadas a los acusados por la Inquisición correspondían por entero a la realidad.

EL MARRANISMO, HEREJÍA POPULAR Y CULTA

La herejía marrana fue obra de personas pertenecientes a las capas intelectuales de los «cristianos nuevos» peninsulares. La tradición marrana tenía un carácter simple y accesible y apelaba principalmente al sentimiento de fidelidad a una fe ancestral que había sido prohibida. Las nociones esenciales de su teología y de sus prácticas se conservaron no sólo por la transmisión oral clandestina, sino también por el encarnizamiento de la persecución inquisitorial. Monitorios, edictos de fe, interrogatorios *in genere* y lectura en los autos de fe de las sentencias, informaban regularmente del contenido de un marranismo a todos los «cristianos nuevos» a los que la propaganda judaizante, la profunda injusticia de su condición personal o la iniquidad inquisitorial, alejaban del catolicismo.

Numerosos marranos condenados en los autos de fe, numerosos «cristianos nuevos» empujados a la expatriación por su fe criptojudía, eran intelectuales que habían realizado sus estudios superiores en las universidades católicas de la península. Puesto que el *Antiguo Testamento* forma parte del canon bíblico cristiano, estos médicos, juristas, estudiantes de teología, pudieron encontrar en él fácilmente los fundamentos de la esperanza judía, a la vez que enriquecer su fe secreta.

Del mismo modo, hicieron que la polémica cristiana contra el judaísmo y el paganismo se volviera contra los cristianos. Los argumentos judíos que los polemistas cristianos pensaban refutar se convirtieron en motivos para refutar el cristianismo. Por último, aplicaron al catolicismo, al que consideraban como una auténtica idolatría muchos argumentos cristianos contra el paganismo.

Sin embargo, el historiador observa que el marranismo normal de los intelectuales no difería apenas del marranismo de los simples cuando no tenía contacto directo o indirecto con la Diáspora judía. Recientemente lo hemos comprobado al descubrir los procesos incoados a los discípulos (partientes, vecinos o amigos) de Uriel da Costa. La religión que éste les enseñó antes de su expatriación de Portugal coincide de modo notable con el marranismo normal[2].

Uno de esos procesos confirma la declaración de Uriel en su conmovedora autobiografía, *Exemplar humanae vitae:* fue una comparación meditada entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* lo que le alejó del catolicismo. Pero olvidó consignar que este alejamiento le llevó a abrazar el marranismo corriente de su época en su pueblo natal. Su caso no debió de ser único. Fuera de las células familiares y profesionales de transmisión de la herejía, fuera de la persecución inquisitorial —que obtenía un efecto contrario al buscado— hay que reservar un lugar en la difusión del marranismo a la influencia del *Antiguo Testamento* del que los intelectuales marranos debieron de pensar que había sido preservado por sus perseguidores en virtud de un decreto divino especial, así como pensaban que la Inquisición desempeñaba su papel, abominable pero necesario en el designio divino respecto al pueblo judío.

LA «DISIMULACIÓN» MARRANA EN LA LITERATURA

Como dijimos, la actividad pública, religiosa o filosófica de los marranos estaba condenada a la hipocresía. Algunos, no pudiendo resistir la tentación de escribir y publicar, produjeron obras que era imposible distinguir de las escritas por católicos verdaderos. Otros se refugiaron en materias o temas «neutros»: poesía, medicina, etc. En el caso de éstos, son sus datos biográficos (confesiones personales o de parientes cercanos durante los procesos inquisitoriales; incorporación de ellos o de sus hijos en agrupaciones marranas o comunidades judías del extranjero) los que nos revelan su condición de marranos. La censura inquisitorial fue por lo general de tal eficacia que habría cortado de raíz cualquier intento de emitir un mensaje herético, aun disimulado.

La disimulación marrana en la literatura concierne a épocas o países en los que la Inquisición no actuaba.

Hacia 1440, el bachiller Alfonso de la Torre, preceptor del príncipe de Viana,

---

[2] En espera del primer tomo de nuestra obra en preparación, *Uriel da Costa et son temps,* véase nuestro artículo «La religion d'Uriel da Costa marrane de Porto (d'après des documents inédits)», *Revue de l'Histoire des Religions,* t. CLXI, n.° 1, enero-marzo de 1962, pp. 45-76.

introdujo en su *Visión deleitable* lo esencial de la enseñanza de Maimónides, un Maimónides que él pudo estudiar en la traducción latina de la *Guía de los extraviados* del siglo XIII. Un último capítulo, en el que se ofrece una súbita (y voluntariamente ilógica) adhesión al cristianismo aseguró a esta obra una sorprendente difusión durante dos siglos. El bachiller era probablemente un marrano auténtico, pues no intentó desviar la doctrina de Maimónides hacia el averroísmo; por el contrario, proclamó la superioridad de los profetas en la escala de la perfección humana y, en varias ocasiones, manifestó su simpatía por la Cábala.

Durante el siglo XVII, los marranos refugiados en Francia practicaron una disimulación literaria impensable en España o Portugal.

Un caso típico es el de Antonio Enríquez Gómez, que judaizó en Peyrehorade, Burdeos y Ruán. Antes de su expatriación de España, compuso comedias que no llamaron la atención de la censura. En Francia su obra presenta dos aspectos: textos judaizantes no destinados a la publicación (de los que sólo uno ha llegado hasta nosotros en tres recensiones, un romance en honor de una víctima de la Inquisición) y textos impresos en los que la disimulación asume diversas características. Para atacar a la Inquisición y al racismo peninsulares, en un panfleto impreso en Ruán en 1647, Antonio Enríquez Gómez se oculta tras el personaje de un canónigo y teólogo católico y elabora una vehemente protesta de la conciencia cristiana que sería magnífica si su autor no fuese un judaizante[3]. Vuelto a España, donde vivió bajo el nombre de don Fernando de Zárate, Antonio Enríquez Gómez compuso nuevas comedias, de inspiración perfectamente católica, antes de ser detenido por el Santo Oficio. Murió en un calabozo de la Inquisición en Sevilla.

Las paráfrasis poéticas de los libros bíblicos de Ester, Rut y el Libro de los Lamentos que el marrano portugués João Pinto Delgado publicó en Ruán en 1627 constituyen —sin exageración— un libro con clave. La mayoría de los lectores, al ignorar las condiciones del marranismo, no comprendieron el sentido especial de los dos temas que con más insistencia aparecen en él: el ataque contra la idolatría y la explicación de las desgracias del pueblo judío en los tiempos bíblicos por las transgresiones y la infidelidad de Israel. Un manuscrito, redactado por el poeta en Amsterdam después de su pública entrada en la comunidad judía, nos permite captar el modo en que João Pinto Delgado y sus lectores marranos comprendían esos hermosos versos: la idolatría es el catolicismo y las desgracias de Israel en la época bíblica son la transposición poética de las tragedias de los marranos del siglo XVII, de esos marranos con frecuencia desgarrados entre las exigencias contradictorias de su criptojudaísmo y sus intereses materiales[4].

FUNCIÓN DEL MARRANISMO EN LA EUROPA DE LOS SIGLOS XV AL XVIII

Si se intenta resumir la función del marranismo en la Europa de los siglos XV al XVIII, se pueden desglosar los siguientes puntos:

---

[3] Véase nuestro estudio, «Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la *Política Angélica* (Rouen, 1647)», que aparecerá en el t. CXXI de la *Revue des Etudes Juives*.

[4] Sobre João Pinto Delgado, véase nuestra reedición de las poesías publicadas en Ruán en 1627 (Lisboa, Instituto Francés de Portugal, 1954), y nuestro artículo, «Autobiographie d'un marrane (édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado)», *Revue des Etudes Juives*, 3ª serie, t. II (CXIX), enero-junio de 1961, pp. 41-130.

1) El marranismo mantuvo la negación judía del cristianismo en las regiones de la Europa católica donde el judaísmo estaba prohibido.

2) Las agrupaciones marranas clandestinas o semiclandestinas y las comunidades judías surgidas del marranismo formaron en la Europa preindustrial una burguesía comercial y financiera unida, más allá de las fronteras nacionales, por lazos religiosos, económicos y familiares.

3) Un resultado marginal pero importante: el marranismo engengró negadores de todas las ortodoxias, judía y cristiana. Para Uriel da Costa y Juan de Prado, marranos militantes de Portugal y España respectivamente, el marranismo y el judaísmo fueron tan sólo etapas; ambos extendieron al judaísmo el trabajo de demolición que los marranos habían aplicado al cristianismo y terminaron por negar la existencia de una revelación divina. Hemos intentado probar que fue en el deísmo naturalista de Uriel da Costa y Juan de Prado donde el hijo del marrano Miguel de Spinoza encontró el punto de partida, rápidamente superado, de su desarrollo intelectual[5].

---

[5] Sobre este punto, véase nuestro artículo, «Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CLIV, 1958, pp. 173-218, y nuestro libro, *Spinoza et Juan de Prado* (t. 1 de la colección de Estudios Judíos de la VI Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, París-La Haya, Mouton et Cie, 1959).

L. KOLAKOWSKI.— A los ateos que se adaptaran exteriormente a los ritos religiosos sin creer en ellos, no se les llamaría herejes. ¿Se puede afirmar que los marranos, que son judíos que *practican su culto clandestinamente, son herejes?*

Uriel da Costa puede ser considerado hereje en un primer período, cuando hace una crítica de tipo protestante al judaísmo, pero no después, cuando se convierte en un libertino deísta que simplemente cree en la ley de Moisés.

M. TAUBES.— Quisiera saber si hay ecos de sabbataísmo entre los marranos de España y Portugal.

A. DUPRONT.— ¿Se reconocieron los marranos como protagonistas de una herejía? ¿A partir de qué momento aparece la expresión «herejía marrana» en los textos y en la conciencia historiográfica? Por último, en ese mundo marrano ¿existen tradiciones escatológicas que circulan a modo de conservaduría escatológica, rechazando de manera general el espíritu moderno?

G. SCHOLEM.— Los marranos concibieron la disimulación como un acto legítimo de fe. Esto quiere decir que la verdadera religión debe necesariamente ser oculta y secreta y que las formas exteriores de cualquier religión son falsas. Hay en ello un pudor religioso que se encuentra en numerosos marranos. Es un primer punto bastante importante. El segundo se refiere a las notables repercusiones que tuvo el marranismo no sólo en el medio católico sino en la misma sociedad judía, y conviene insistir aquí en el mesianismo sabbataísta, al que el señor Taubes ya ha hecho referencia.

B. BLUMENKRANZ.— He llegado a la conclusión de que el marranismo es una herejía doblemente fallida, porque pudo ser una doble herejía, es decir una herejía cristiana y una herejía judía. Ahora bien, el marranismo no influyó en el cristianismo y, por otra parte, los *marranos volvieron a las filas del judaísmo ortodoxo en el plano de la práctica.* ¿Cómo explicar ese fenómeno?

E. DELARUELLE.— El padre Chenu nos ha hablado de las tensiones entre el individuo y la comunidad, y, a finales de la Edad Media, entre teólogos y canonistas dentro de la Iglesia católica. Quisiera simplemente aportar un hecho, por lo demás anterior a la época de que ha hablado el señor Revah, pues se sitúa a finales del siglo XIV. Algunos judíos de la Italia del sur son convertidos por la fuerza. Más tarde, la Inquisición los obliga a practicar la religión católica mientras ellos piden volver al judaísmo. La doctrina teológica recuerda que no había derecho a convertir a los judíos, porque la fe debe ser absolutamente libre, pero, dado que han sido convertidos, forman parte de la sociedad católica y desde entonces están sometidos a las observancias del culto católico. Es demasiado tarde para reencontrar la libertad de la fe. De ese modo vemos dos exigencias contradictorias: la de la teología y la del derecho canónico.

I. S. REVAH.— El señor Kolakowski me ha preguntado si el marranismo merece el nombre de herejía. Según el criterio del padre Chenu, sería mejor llamarlo infidelidad. Pero desde el punto de vista del historiador, en el que me he situado, se observa que la sociedad católica de España y Portugal considera a estas personas como herejes. Se ha reconocido la ilegalidad de la conversión y su carácter adquirido. Gracias al ejemplo de Uriel da Costa comprendemos que estamos frente a una herejía, al menos en el plano histórico.

Además, un cuarto resultado marginal del marranismo es esa especie de teologización de la experiencia vivida que, en ciertos aspectos, constituye el sabbataísmo, con esa disimulación elevada al rango de categoría religiosa.

Se ha evocado el papel del libro de Ester. Es cierto que éste fue uno de los libros más

apreciados por los marranos. Tomaré el ejemplo de un escritor marrano disimulado, João Pinto Delgado, *quien en 1627* publicó *en* Ruán *una paráfrasis de diferentes libros bíblicos y*, en primer término, del libro de Ester. Este hombre ataca la idolatría pagana y describe el castigo de Dios a causa de las transgresiones de Israel.

Gracias a un manuscrito conservado en Amsterdam, nos damos cuenta de que la idolatría es el disfraz literario del catolicismo. Ese Dios que castiga a Israel a causa de esta transgresión, es la transposición poética de las tragedias personales de los marranos desgarrados entre su fe personal y sus intereses económicos, que los hacía demorarse en los países en que buscaban refugio.

El señor Blumenkranz me dice que el marranismo es una herejía doblemente fallida. Y es así.

Por último, responderé al señor Dupront: los marranos aceptaron el vocabulario de la Inquisición, lo cual facilitó el trabajo durante los procesos. Ellos se tenían por verdaderos creyentes. En lo que respecta a las tradiciones escatológicas, sé que circulaba entre los marranos una profecía: en la cuarta generación volverían al judaísmo y, efectivamente, en la cuarta generación abundaron los retornos. Los marranos tenían la certeza de que se salvarían junto con los otros judíos.

DISCUSION

[HEREJIA Y SOCIEDAD EN EL SIGLO XVII: EL CASO JANSENISTA]

L. GOLDMANN ha tomado como base para la discusión los capítulos V («Visions du monde et classes sociales», pp. 97-114) y VI («Jansénisme et noblesse de robe», pp. 115-156) de la segunda parte *(Le fondement social et intellectuel)* de su obra *Le Dieu caché*, París, 1955. Se ruega al lector que se remita a ella.

J. ORCIBAL.— Me contentaré con decir algunas palabras sobre el problema del origen de los jansenistas. En general, es cierto que siempre son togados *[gens de robe]*. Pero el señor Goldmann ha dejado de lado el problema de las herejías populares y las herejías cultas. El jansenismo es una herejía culta por excelencia: no podía reclutar a sus adeptos más que en un medio culto. Una de las conclusiones de la tesis de H. J. Martin, que se publicará dentro de unos meses, sobre la librería en el siglo XVII es que los libros serios sólo se vendían en los medios de los togados. He aquí una primera explicación del hecho, ya señalado por Sainte-Beuve. Por otra parte, también entre los antijansenistas hubo togados, alumnos de jesuitas, cuyos hermanos a menudo también eran jesuitas. Habría que acercarse más al problema y mostrar que el grupo extremista corresponde a una fracción concreta de los togados. Quisiera que me precisaran a cuál de ellas. Sería necesario tomar a los Arnaud, Barrillon, al abate Leroy, Pascal, Racine y clasificarlos socialmente: veríamos si el esquema es cierto. Pero los especialistas en análisis social del siglo XVII estarían mucho más capacitados que yo para hacerlo.

Como ya no se hablará más del jansenismo en este coloquio, quisiera plantear un problema muy general, que me parece esencial: ¿en qué medida el jansenismo es una herejía? Esta palabra fue empleada con mucha frecuencia en los textos del siglo XVII, pero no hay que entender con este nombre el concepto actual. La definición teológica, la del padre Chenu, dice que se puede llamar hereje a aquél que defiende obstinadamente la proposición contradictoria de una proposición revelada. ¿Fue éste el sentido en el que fueron declarados herejes los jansenistas? Los textos demuestran que muy raras veces se da este caso.

Habría sido necesario que las cinco proposiciones fueran consideradas como heréticas en virtud de una verdad revelada; sería preciso entonces reducir el jansenismo a algunos individuos como Angélique de Saint-Jean. Pero la palabra se aplica a muchos otros; en la práctica, a todos aquéllos que sostienen que las cinco proposiciones no están en Jansenio: en términos teológicos, a aquéllos que no admiten la infalibilidad de la Iglesia en un hecho dogmático textual. Y, en el siglo XVII, casi no había nadie dispuesto a afirmar esta infalibilidad. Para explicar esta aplicación no me referiré, pues, a la herejía teológica sino a la herejía inquisitorial: la Inquisición empleaba la palabra «herejía» en casos en que los teólogos nunca lo habrían admitido, por ejemplo en el de gente no bautizada. Este procedimiento se comprende: una institución oficial declara culpable a una persona después de analizar las pruebas jurídicas; la Inquisición, creada como medio preventivo ante los progresos devastadores de la herejía, aplica al pie de la letra la fórmula evangélica de «lobos con piel de cordero». Para ella el hereje es un hipócrita de actitudes sutiles y prudentes. En el caso de los jansenistas, la Inquisición veía estas actitudes en la defensa del libro de Jansenio. Ello explica el empecinamiento de los jesuitas —y también de otros— en exigir la firma del hecho, cosa difícilmente defendible desde el punto de vista teológico, que se abandonó casi por completo tras la paz de la Iglesia.

Y recordaré que cuando se impuso la firma del formulario, Lemaistre y cierto número de obispos denunciaron la introducción de la Inquisición en Francia.

G. LE BRAS.— Lo interesante sería saber por qué los cientos, miles de religiosas que en el siglo XVIII murieron sin sacramentos, perseveraron en lo que podía tomarse como una herejía, explicar su estado de ánimo. Sin duda, era su confesor, su director espiritual, quien las movía a

hacerlo. Pero, entonces, ¿cómo explicar que órdenes enteras, los oratorianos, los benedictinos, sin saber una pizca de teología, se negaran a firmar y murieran excomulgados?

L. GOLDMANN.— Los problemas planteados por el señor Orcibal tienen una importancia sociológica de primer orden. Tomemos el caso de los togados antijansenistas, Molay por ejemplo, o Lamoignon. Oficialmente están en contra, pero en el fondo sienten cierta simpatía: leen, ocultan, transmiten por ejemplo el manuscrito de Rapin. Namer ha mostrado muy bien el cambio de orientación, de medio social, de ideología, del jansenismo ulterior: se trata de elementos más populares, de una actitud de rechazo de la autoridad, de defensa de la libertad. El jansenismo no será ya Pascal y Racine, una visión del mundo original, pero llevará a Grégoire y se confundirá con la lucha por la libertad.

Por último, en cuanto al problema de la ideología, me parece que lo esencial, el concepto implícito que la define y que los jansenistas, que quieren mantenerse dentro de la Iglesia a toda costa, evitan poner en los textos, es la teoría del justo pecador: se encuentra en Pascal, que no publica su texto, en Barcos, y es una de las definiciones más precisas de la ideología en el siglo XVII.

ENTRE RACIONALISMO Y MILENARISMO DURANTE LA REVOLUCION DE INGLATERRA

O. LUTAUD

La primera «revolución de Inglaterra», definida por los historiadores actuales como «puritana» o como «burguesa» y en la que coinciden en ver el comienzo de los tiempos modernos, ofrece condiciones ideales para analizar una serie de sucesos antiortodoxos. En los días en que la monarquía de los Estuardo, que pretendió ser absolutista (y, de un modo anacrónico, casi «feudal»), vio sus fuerzas pesadas, contadas, divididas... y luego, aniquiladas, estas herejías constituyeron, por su formulación intelectual, tomas de conciencia y, después, tomas de postura en muchos de sus adversarios. Estas herejías hablan de una crisis de crecimiento, crisis que se desarrolla desde la apertura del Parlamento Largo hasta finales de 1640. Aunque, posteriormente, éste último diera marcha atrás y aunque el ciclo pareciera cerrarse después de avatares y vicisitudes, con la restauración (en 1660) del hijo del monarca decapitado en 1649, no es menos cierto que el año de 1640 había inaugurado y legitimado la lucha moral y material contra un gobierno basado, de hecho y de derecho, en la institución eclesiástica anglicana, simbolizada por su episcopado y por Laud, ese Richelieu frustrado.

Políticamente el período, verdadero capítulo de experiencias diversas y contradictorias, se pliega, como el diedro de un libro, en 1649, cuando nace la autoritaria república cromwelliana. Desde un punto de vista religioso, la evolución es menos abrupta: a pesar de los altibajos, de los «puntos de inflexión» que jalonan la curva del proceso, éste presenta los caracteres de una «función» religiosa que se desarrolla en relación con el juego de los parámetros estables y de las coordenadas sociopolíticas o, a veces, por retorno de llama o contrafuego, influye a su vez en ellos. Una serie de complejos, incluso de nebulosas, resultantes de esas opciones individuales y comunitarias, viene a sacudir o a disgregar el organismo social ortodoxo que busca su seguridad en la jerarquía y la disciplina. Y este organismo, por la dinámica de sus propias reacciones progresará también algo; pero durante el largo tiempo que sea mayoritario (en cierto sentido, todavía lo es hoy), definirá las opciones adversas con una terminología peyorativa: *heresy*, *anarchy*, *sectarians*, *anabaptists*, *religious democracy*, etc. Y más tarde, los *tories* o los *whigs*, autoritarios o escépticos, hablarán de *dissent*, *enthusiasm* y aun de *lunatic fringe*. Esta visión debe ser revisada: en efecto, basta comprobar que Cromwell, destinado a encarnar con su victoria un relativo conservadurismo o pragmatismo político, no por ello dejó de ser un *seeker*, un hereje en el más amplio sentido de la palabra. Hasta para quienes no aceptan las furiosas antipatías o las premisas teológicas de un Bossuet, el análisis que éste hace de Cromwell en 1669 es revelador: es cierto que Inglaterra, incluso en su personal dirigente, había aceptado gustosa innovaciones y metamorfosis y que el espíritu —bueno o malo— soplaba hacia donde él quería.

A decir verdad, la crisis no es sólo de Inglaterra; sus textos, sus temas y el embrión de sus tesis se remontan a la dialéctica (europea) entre Renacimiento y Reforma: es la contrapartida del barroco continental. Por otra parte, nuestro

jansenismo es, de algún modo, una herejía puritana de «frustración», primero frenada y después bloqueada por unas estructuras católicas que la aíslan cuidadosamente de lo político; y nuestras *cartes du tendre* o nuestros castillos de naipes de la época de la Fronda son como el contrapunto irónico de los mapas de estado mayor («Dios nos ha concedido la victoria...») de Cromwell, Ireton o Fairfax: mientras nuestro pequeño David «frondista» no tuvo apenas porvenir, el *Sansón* de Milton, vengador, todavía en 1671, perecerá combatiendo: Sansón Agonista... Desde este punto de vista comparativo hasta sería tentador dividir el siglo en tercios, comenzando en 1633, con el establecimiento por el primado Laud de su *thorough discipline* y el asunto Galileo (Milton asociará las dos experiencias en su *Aeropagítica* de 1644), para detenernos en 1666, es decir en el momento en que Clarendon comienza a legar su dogal jurídico reaccionario impuesto a los *dissenters* (aunque ya el joven Locke comienza a meditar sobre la tolerancia) y en que Butler ironiza en su *Hudibras* sobre los vencidos mientras que éstos se refugian en las alegorías místicas populares (como el pobre Bunyan en su *Viaje del peregrino)* o bien, teológicamente, prosiguen su lucha por un *Paraíso perdido* y por el libre albedrío humano, a la par que simbólicamente Londres arde, con exactitud apocalíptica, en 1666 mientras Carlos II sonríe a las actrices de un teatro licencioso. Es también cuando se oyen en Francia los últimos gritos políticos o «libertinos» de *Andromaque, Don Juan* y la polémica del *Tartuffe;* en todo caso en los dos países las tendencias a la herejía, vencidas en sus ambiciones sociales, sólo podrán persistir a través del pensamiento socialmente secularizado o, por el contrario, íntimamente místico.

Pero toda una evolución anterior, que el especialista W. Haller hace partir de 1570 (una vez afianzado el poder de Isabel) explica lo que, junto a la mayor parte de los historiadores, llamaré el «puritanismo de izquierda»: aquí, en efecto, lo político y lo religioso aparecen fundidos. Durante un largo siglo, el poder inglés ve en aquellos que no quieren *to conform* (bajo los distintos nombres de separatistas, puritanos, sectarios, *dissenters)* la imagen de una hidra de dos cabezas: sedición y herejía. Además, la Biblia ofrecía a la imaginación puritana (de Amós al Apocalipsis de San Juan, pasando por los textos puestos en boca de Lucas, Pablo o Pedro) una asociación psicológica idéntica: Babilonia, la «gran prostituta» simbolizaba, en el grandioso plan polémico anticatólico, la impía alianza del trono y del altar. ¡Y nuestros rebeldes optaron por Sión! Bajo los Tudor, la secularización, [económica o humanista] al coincidir con una renovación del fervor popular cristiano, engendró una enérgica protesta contra la *via media* anglicana que más bien parecía un ocioso descanso a mitad de camino, un compromiso de las clases dirigentes o, cuando menos, una intolerable transacción con el execrado espíritu del «papismo». El puritanismo que, desde el punto de vista teológico, con frecuencia fue más calvinista (y anti-arminiano en sus sectores más burgueses) que su adversario, desde una perspectiva social era indiscutiblemente más progresista, sobre todo en ese eje que es la comunidad local con su estructura y su disciplina: elección del pastor, presentación más fraternal que sacerdotal del servicio de la comunión (*cf.* el husitismo), explicación por medio de la predicación más que imposición del milagro litúrgico, fueron otros tantos claros símbolos de la secularización con evidentes resonancias democráticas. Isabel muy pronto tuvo plena conciencia de ello y mandó censurar los libros, combinó la Cámara Estrellada y el Alto Tribunal, vigiló e incluso depuró Cambridge, sospechoso semillero de futuros predicadores, y triunfó, no sin esfuerzos, sobre el movimiento popular de Marprelate que, en tiempos del joven y prudente Shakespeare, atacaba duramente al episcopado. La lucha contra los obispos anglicanos y el creciente

anticlericalismo (que ya desbordaba a la nueva clase burguesa, ligada a los cargos o a los asuntos de Estado) no eran tan sólo aspectos formales sino también la condición esencial de cualquier herejía: el rechazo de la autoridad humana «en sí», y ello en nombre de una tradición revolucionaria en la que no faltaban los representantes ingleses: desde Piers Plowman, Wyclef y los lolardos hasta el muy crítico Tomás Moro (por católico y mártir que fuera), todo aderezado, además, con recuerdos sajones o con pretensiones y precedentes jurídicos. A partir de 1603, cuando el Estuardo, tan abiertamente absolutista *(no bishops, no king!)* como obstinadamente torpe, sucedió a la reina (popular por la victoria sobre la Armada española católica), la agitación recomenzó. El puritanismo que, en un principio, no había sido más que una ideología de pobres o intelectuales (por ejemplo, a finales de siglo, cuando la persecución de los brownistas), fue aceptado por el «partido del movimiento», la burguesía e incluso la aristocracia liberales que, por entonces, reclamaban su lugar bajo el sol de Dios y de los hombres a la par que ocupaban, poco a poco, los campos del comercio, el derecho teórico, la ciencia (liberada por Bacon) y se exasperaban por las trabas o monopolios reales, tanto eclesiásticos como económicos. Este partido se dotaba, cada vez más, de sus propios predicadores oficiosos, no sin inquietar al clero oficial. A la vez, en una muestra de ceguera con rasgos de humor negro, el rey Jacobo (creyendo así encorsetar mejor a sus súbditos en la red de la Iglesia establecida y de la realeza llamada de derecho divino) «autorizó» una nueva traducción bíblica, obra de un selecto cónclave: domingo tras domingo, el fiel aprenderá con lealtad la obediencia a los dos poderes establecidos, según San Pablo y San Pedro. Pero nada le impedirá, al volver a su casa, meditar sobre las lamentaciones del justo perseguido de los Salmos, sobre las incitaciones anticlericales o antimonárquicas de los profetas, sobre los trastocamientos del Magníficat o el «comunismo» de los apóstoles, y cociendo espiritualmente en el buen fuego apocalíptico, en caso de necesidad, a las mismas autoridades y alimentándose de locas esperas milenaristas. Si la Biblia calma a unos, también enardece a otros. El puritano podía así valerse de la autoridad de un libro oficial para desafiar a la autoridad humana: ¡singular paradoja sociológica!

A esta agitación insular se puede agregar la fuerza del ejemplo o de la catálisis europea simbolizada por la acogida que Holanda ofrecía a los exiliados, algunos de los cuales realizaron en ella una primera etapa antes de su partida a América en 1620. Por el valle del Rin que, en el transcurso de todo el siglo había combinado las herejías de la Italia del norte (de Savonarola a Aconcio y Ochino) o las de Suiza (calvinista, zwingliana e incluso anabaptista) con el humanismo de Basilea (Erasmo, Castellion) o Estrasburgo (Bucer) y con las encrucijadas donde la democracia comunal flamenca, más allá del actual cordero anabaptista, reflejaba el eco de los rugidos de Münster —sin detenernos en las audacias de los socinianos, los antitrinitarios, la Cábala y, pronto, Boehme— descendió una ola de innovación que, después de una última efervescencia en Holanda, irrumpió en la East Anglia y se precipitó en el estuario del Támesis hasta romper en los alrededores de Londres. Esa ola traía consigo el glorioso recuerdo de los husitas y de los *gueux* y, además, los dolorosos reproches a un país que se había mantenido neutral ante la guerra de los Treinta Años. Por la misma época, Inglaterra recuperaba directamente o a través de Escocia las teorías de los hugonotes, cuya importancia político-religiosa es bien conocida. Desde antes de 1600, las innumerables sectas holandesas nacidas del anabaptismo —que prudentemente había perdido su prefijo— estaban en contacto permanente con sus vecinos: hombres y textos circulaban libremente. Según el grupo receptor y bajo distintos aspectos, el protestantismo internacional se presentaba ante los artesanos, comercian-

tes, mercaderes de la City, ante el pueblo suburbano, ante la *gentry* más evolucionada del sur y del este, como la ideología del progreso material y espiritual; *the episcopacy*, lejos de ser un paso adelante por el buen camino no era más que traición o prevaricación.

A partir de ese momento, la presión sube: la caldera enrojece. Con Carlos I, la monarquía fracasa lamentablemente en la ayuda a los hugonotes sitiados, coquetea con España, reclama a la nueva burguesía capitalista o terrateniente el pago de impuestos arbitrarios, sin la menor contrapartida parlamentaria, pues los Comunes son reemplazados por el favorito o el obispo, y desde 1633, el *ubris* eclesiástico reina con Laud, quien impone su catecismo, requisa las obras sospechosas, pone en la picota, castiga y encarcela. Entonces, el pensador piadoso se apasiona por la exégesis y, escandalizado, busca su camino: el humanista se mantiene despectivo o entra en liza; los radicales denuncian *the work of the Beast;* los primeros *sectarians* propagan sus exaltadas críticas en pleno Londres. En 1637, el joven Milton, *church-outed*, clama contra los falsos pastores que dejan perecer sus rebaños. La doble guerra burlesca que sigue al intento de Laud de imponer el sistema *thorough* anglicano a una Escocia calvinista y galvanizada (¡y cuyo ejército calvinista, amenazante, pronto se encontrará instalado en suelo inglés!) hace estallar todo. Es bien sabido cómo —de 1640 a 1649—, al ritmo de dos guerras civiles, se hace con el poder un puritanismo presbiteriano en sus orígenes y luego «independiente», mientras caen las cabezas primero de Strafford, después de Laud y, por fin del rey, teóricamente ungido del Señor...

Para facilitar la lucha contra Laud, el Parlamento Largo abandona prácticamente el control de la censura de imprenta ejercido por las autoridades episcopales asociadas a la corporación de libreros; más tarde, pese a las distintas medidas legislativas orientadas a restablecerlo, fue difícil volver atrás. De hecho, durante la primera década, autores e impresores libres se mantuvieron independientes frente a una censura que sólo volverá a ser totalmente eficaz con la restauración. Así, y posiblemente por primera vez en la historia, todo un pueblo, tanto de la derecha como de la izquierda, pudo escribir durante por lo menos diez años todo lo que quiso ¡y no dejó de hacerlo! Ahora bien, hay un dios de las herejías. No sólo se han conservado muchos textos (obras literarias, archivos, informes parlamentarios, etc.) y numerosos periódicos, sino que además disponemos de la importante colección que Thomason, un librero conservador londinense, reunió durante veinte años, colección hoy disponible en el British Museum: unos veintidós mil títulos de pasquines, periódicos, tratados, panfletos y octavillas de temas políticos y religiosos, con una media en los años de las luchas y debates más importantes (1643 a 1650) de al menos tres por día. Esto supone un ejemplar de todas las herejías por entonces en la palestra. Por otra parte, las discusiones que enfrentaron a los delegados del grupo del New Model con los oficiales generales y el mismo Cromwell (1647-1648) fueron tomadas en la taquigrafía de la época y hoy disponemos de varias jornadas en una moderna edición crítica. Por último los adversarios calvinistas de los «herejes» (se trata del antiguo centro-izquierda reformador de 1640, pronto convertido en centro-derecha, sobre todo bajo la influencia de sus elementos procedentes de Escocia, que dominaban la famosa asamblea de teólogos de Westminster, encargada de reorganizar la Iglesia de Inglaterra según el modelo presbiteriano, aunque nunca pasó de los documentos teológicos), y en especial el inglés Edwards, nos han legado catálogos de denuncias, continuamente actualizados (hubo tres ediciones seguidas de la *Gangraena* de

Edwards). Añadamos que se trata de conflictos internos del protestantismo —incluidos los anglicanos— y que el catolicismo apenas aparece en este asunto, a no ser como referencia de comparación desfavorable. Por otra parte, aquí nos limitamos a la herejía, es decir a las opciones que conducen a la separación. Ahora bien, es indudable que aparecieron tendencias paralelas pero claramente más burguesas e incluso aristocráticas, en la antigua Iglesia oficial (que por lo demás nunca fue suprimida del todo) y en ciertos sectores puritanos. La época anuncia también los comienzos del latitudinarismo anglicano; del llamado platonismo de Cambridge y hasta de cierto escepticismo o predeísmo acompañado (prudencia social obliga...) del sostén de las antiguas estructuras eclesiásticas. Estas orientaciones sincretistas o heterodoxas (así como sus traducciones literarias, prosa o poesía) son evidentes pero no son signo de herejía. La lucha contra la herejía estuvo dirigida especialmente por la tendencia presbiteriana, que en vano quiso suceder a la jerarquía anglicana aunque llegó a controlar ampliamente el Parlamento y la *city* mercantil capitalista; sus primeros adversarios fueron los «independientes» congregacionalistas o centro-izquierda, grupo que con Cromwell venció finalmente, gracias al ejército popular (1648-1649) a los presbisterianos (reconvertidos a un prudente monarquismo) y separó de su propia ala izquierda a un sector más claramente herético cuyos miembros fueron acusados de separatistas o *sectarians*. Este radicalismo contestatario se distribuye pues por clases y lugares y aunque incluya a un buen número de hombres económicamente sólidos *(men of substance)* y sumamente cultos (cuyo prototipo es Milton) se encuentra, sobre todo, en las clases medias o en las clases menos favorecidas del sur y el este: artesanos, algunos comerciantes urbanos, jóvenes, soldados y cuadros intermedios del New Model, pastores de izquierda y campesinado cercano a Londres. Desde su misticismo inicial, dinámico, este movimiento evolucionará hacia un misticismo de frustración, pasando por formas racionalizadas, secularizadas e incluso políticamente responsables. Está claro —y el hecho fue advertido tanto por Guizot como por K. Marx— que nos encontramos ante un fenómeno que se ajusta casi constantemente a la estructura y la diferencia de clases o, al menos, a la de profesión y lugar. Se han hecho o se están haciendo muchos trabajos sobre este tema, liberales, marxistas, cristianos: obras de investigadores anglosajones, rusos, italianos, alemanes y unos pocos franceses. Me refiero a algunas de ellas en la bibliografía.

De 1640 a 1643, mientras la revolución conservaba aún su carácter más estrictamente parlamentario que socialmente innovador, los elementos místicos populares quedaron un tanto rezagados. Sin embargo, desde 1637 se habían asociado a la lucha que puritanos y liberales libraban contra el alto clero oficial y que alcanzó una violencia excepcional a partir de 1640. Pero sus argumentos, a despecho de su formulación polémica, fueron ante todo de política eclesiástica o de política pura: se trataba de invalidar la pretensión apostólica del anglicanismo, legitimando así la supresión *root and branch* del episcopado, ese puntal del trono absolutista. Apuntaban ya tendencias «erastianas», encaminadas a lograr el control de la Iglesia por el Estado, entre los parlamentarios. Pero ya en 1643 la discusión se anima: en efecto, los presbiterianos quieren anexionarse la Iglesia y su dogma y, organizando una *godly discipline*, exigiendo un *covenant*, pretenden encasillar al pueblo inglés estructurado en *classis* y *presbytery*: este calvinismo autoritario quiere así neutralizar y luego destruir a los que llama cismáticos, ya sean «independientes» (partidarios de una Iglesia no centralizada pero de fe más bien ortodoxa), humanistas o *sectarians*, de origen y tendencias más populares. Independientes, erastianos, *sectarians*, todos ellos

amenazados, reaccionan en feroz defensa de su derecho a la existencia social y religiosa simbolizada en la libertad de expresión y propaganda dejada a sus comunidades; reivindican la tolerancia de credos (reclamada ya por el baptista L. Busher en 1614) y de organización, el derecho a la vida de toda *tender conscience:* combate de retaguardia en la asamblea del clero pero librado en el Parlamento con armas más iguales, y sobre todo en Londres mediante una serie de llamamientos. El más célebre para nosotros es sin duda la *Aeropagitica (for the liberty of unlicensed printing)* de J. Milton. Milton, que es ya poeta y volverá a serlo pero que en 1640 está al servicio de los presbiterianos contra el detestado anglicanismo, se enemista con ellos al defender, como consecuencia de sus dificultades conyugales, la posibilidad teórica del divorcio: denunciado por un pastor, desafía un decreto de censura (de inspiración calvinista), en este discurso, redactado al modo antiguo pero repleto de citas y argumentaciones religiosas y humanistas. En él afirma su fe en la tolerancia y en la libertad, a la vez que reclama el liberalismo, el laicismo y, fundamentalmente, el libre albedrío; luego, esboza una moderna aproximación a la verdad, ardiente y dolorosa, cuyos elementos sólo surgen y se aglutinan gracias a la libre indagación mental o mística: frente a Calvino exalta la razón, la naturaleza, la luz, las luces... Incluso amplía el debate con una afirmación de la dignidad del saber, valorando la grandeza del libro libre, y erige ante nosotros para siempre las imágenes contrapuestas del Pensador viril y el Censor servil: San Pablo, Platón, Hus, la historia —y el orgullo inglés— son las fuentes de su argumentación, donde la herejía desborda todo límite hasta definirse como la única auténtica vida intelectual. Ya su amigo Brooke había insistido en la diversidad platónica de las formas de lo Verdadero y, más simbólico o más mercantil, Robinson había cantado al libre comercio de ese mismo género, más allá de cualquier frontera eclesiástica. Las voces más humildes son también las más místicas: así, R. Williams, fundador de la tolerancia en la colonia americana de Rhode Island perseguido por otros emigrantes calvinistas, denuncia serenamente el «sangriento principio perseguidor» a la par que exige para el creyente ese reino de la Gracia donde no entran el magistrado ni su espada. Pero surgen entonces los futuros niveladores: Walwyn, comerciante autodidacto, lector de Luciano, Montaigne, Charron, quien confesará sus dudas acerca de la total veracidad de la Biblia y denunciará, al estilo de las *Provinciales*, la despiadada tartufería del clero establecido; apela a la conciencia y redacta un seudo-sermón de la secta de la *Family of love* en el que habla de fraternidad, libertad, a la luz del Evangelio de San Juan. El se verá libre de cierto antinomismo popular que, en otros, expresaba el rechazo del código moral y social de la clase dirigente y de sus ritos eclesiásticos protectores. Pero Walwyn es reemplazado por el sorprendente Overton, que abre el fuego con un mensaje por así decir materialista, de título suficientemente explícito: *Man's mortality*. Luego, dirige contra los presbiterianos una extraordinaria alegoría sarcástica de un proceso ficticio, *El proceso incoado al señor perseguidor*. Continuando en el mismo tono, acomete después «contra la caja», es decir contra los diezmos eclesiásticos que para los puritanos son un doble símbolo de injusticia fiscal y privilegio abusivo, asociado a la idea de un derecho arrebatado violentamente a las conciencias. Los pastores oficiales «independientes» no son mucho más cautos; uno de ellos, Goodwin, en su *Theomachia* denuncia el riesgo que puede correr un perseguidor de luchar sin saberlo contra Dios al oponerse a una verdad nueva o futura. Entonces, los presbiterianos se lanzan: Pagitt, en su *Heresiography* y Edwards en su *Gangraena* (febrero, mayo, diciembre de 1646) catalogan las herejías por centenares y las definen cada vez más en el plano político: libre albedrío, creencia en la edad de oro, universalismo de la salvación,

tolerancia, derecho a la resistencia: sus fórmulas son brutales, injuriosas, a menudo injustas o calumniosas. Walwyn, uno de los más atacados, responde al modo volteriano («Una palabra al oído del Maestro Edwards», etc.).

Pero a partir de 1645 estos cazadores de brujas se inquietaron sobre todo por ese «nuevo ejército» reorganizado por Cromwell que, negando cualquier otro criterio que no fuese la voluntad de combatir al rey, declaraba preferir el reclutamiento de un ardiente anabaptista al de un ortodoxo inepto. En efecto, el New Model tenía sus capellanes, eminentemente sospechosos (el dulce místico revolucionario Saltmarsh; el hombre fuerte, el político H. Peters) y sobre todo sus soldados que, Biblia en mano, predicaban a la luz de las fogatas, se proclamaban habitados y habilitados por el Espíritu en nombre del sacerdocio universal, rogaban interminablemente por la caída del gobierno real identificado con la bestia persecutoria y neroniana, invocaban a Sión con todas sus fuerzas, evocaban la primitiva igualdad de los tiempos en que Adán labraba y Eva hilaba, pretendían elegir a los pastores y oficiales y luego, una vez vueltos a la vida civil, un Parlamento más democrático que reemplazara al controlado por la burguesía «presbiteriana» y, reclamando la cabeza del propio rey, aplastaron en dos campañas y a golpes de salmo, pica y espada a los «caballeros» realistas. Hasta 1647, Cromwell deja hacer y defiende a sus «cabezas redondas», mostrando claramente su deseo de instaurar un sistema políticosocial liberal, con plena tolerancia de credos. Así pues, se consuma la ruptura entre «independientes» civiles y militares, por un lado, y presbiterianos, por otro. Inquietos al haber destruido las estructuras anglicanas sin poder dominar la tempestad, los presbiterianos establecen de nuevo contacto con el rey, a quien en vano intentan convencer de que acepte su sistema eclesiástico, en 1648, logran la aprobación de una alarmante ley antiherética contra el «blasfemo», muy ampliamente definido...

Sin embargo, a mediados de 1647, la herejía de los laicos urbanos y de los soldados «entusiastas» inclinará a Cromwell hacia la izquierda. Aun conservando una terminología religiosa (a menudo milenarista), las preocupaciones se secularizan. Mientras los soldados eligen a sus representantes, llamados *agitators* (palabra que hará larga carrera...), los más avanzados de los separatistas de Londres (que tiene entonces entre 350 000 y 450 000 habitantes, al parecer), sobre todo miembros de sectas anabaptistas o la izquierda de agrupaciones baptistas o congregacionalistas, se organizan bajo la dirección de los jefes ya citados, Overton, Walwyn y, sobre todo, Lilburne (antiguo oficial y dirigente religioso, encarcelado por Laud, que dimite del ejército antes que «aceptar el *covenant*» presbiteriano). Con éxito fulminante crean un auténtico partido político que casi llega a controlar Londres, partido de tendencia radical y republicana, hábilmente acusado por sus adversarios de «nivelador». El mismo Lilburne, continuamente encarcelado, es un prolífico panfletista que defiende el derecho a la libertad religiosa y cívica con el ardor de los hugonotes del siglo anterior. Durante más de dos años (desde mediados de 1647 hasta finales de 1649), se suceden las demandas y los movimientos de masas, una constante agitación del ejército, el reclutamiento sistemático de hombres y recursos, una insignia, nubes de panfletos y hasta un periódico, curiosamente llamado *The Moderate;* y por último, y sobre todo, en una serie de elaboraciones constitucionales se concretan los sucesivos proyectos denominados «Acuerdo del pueblo» *(Agreement of the people),* donde ya están previstos y definidos el contrato político y la mayor parte de nuestros Derechos del hombre. Sus fundamentos son los de una religión ultrademocrática (elección de los pastores, tolerancia absoluta, supresión de los diezmos, objeción de conciencia, etc.) cuyas exigencias de caridad y justicia repercuten en el sistema legal, judicial y

político, con la exigencia de un parlamento anual y de «libertades fundamentales». A veces, el tono sube hasta la reivindicación del sufragio universal y la impugnación explícita de la propiedad privada: sobre todo en esos *Army Debates* que han llegado hasta nosotros en los que a finales de 1647, Cromwell y el mando de los *grandees* independientes chocan con la *anarchy* socializante de los *agitators*. Recientemente he publicado la traducción crítica de la última versión de este *Agreement of the People* (redactado por Lilburne, Overton y Walwyn encarcelados en la Torre de Londres en mayo de 1649) y he intentado seguir, en otra recopilación, la odisea de este texto político-herético, digno de Lamennais, porque influyó en cierta medida en el derecho americano del siglo XVIII, fue conocido por Mirabeau, evocado con hostilidad por Guizot inmediatamente después de nuestras jornadas de junio de 1848 y comentado por historiadores rusos hostiles al zarismo desde finales del siglo XIX; además fue adoptado por los revolucionarios que dirigieron el efímero movimiento democrático bordelés llamado *de l'Ormée*, bajo la Fronda de los príncipes, en 1653: un antiguo nivelador, Sexby, agente de Cromwell (quien, por entonces, ejercía un chantaje revolucionario sobre Mazarino), se lo había transmitido...

Durante la grave crisis económica de los años 1648-1649 (en este último año se publicó en Rotterdam un conmovedor panfleto en defensa de los miserables, titulado *Tyranipocrit*, tal vez escrito por un nivelador exiliado) y, en el mismo momento de la ejecución del Rey, el movimiento de los *levellers* se vio desbordado: los comunistas rurales, dirigidos por un líder muy prolífico, Winstanley, (la edición moderna de sus obras sobrepasa las 500 páginas) inquietaban ya a los dirigentes de la naciente república. Este movimiento, llamado de los «excavadores» *(diggers)* o *true levellers* nos interesa en muchos aspectos. Ante todo porque está menos secularizado, en cierto sentido, que el de los *levellers* políticos, urbanos o militares. Su teoría de la comunidad de la tierra y de los medios de producción y el acto mismo, profético, por el cual los *squatters* de Surrey «comunizaron» las tierras comunales (cercadas o susceptibles de serlo), en abril de 1649 se fundan en una concepción perfectamente coherente del mundo. La creación quiso que existiera la comunidad total de bienes y corazones; el pecado original no es sino la propiedad privada, el *meum* y el *tuum*. Un siglo después de la traducción inglesa de la *Utopía* de Moro, Winstanley, al analizar el origen de la desigualdad, anuncia a Rousseau. El mismo Dios (y Winstanley sustituirá a veces esta palabra por el término «razón», por considerarlo más claro) no es lo que las engañosas fantasías de un clero interesado en adormecernos pretenden sin cesar. El pueblo ha de saber que Dios es una presencia que sólo la naturaleza revela en sus fenómenos: extraño misticismo fundado en la materia que lleva a un panteísmo o a un naturalismo baconiano. Por consiguiente, el pastor no es más que un funcionario electo, mensajero de la fraternidad (que explica las leyes de la República o Commonwealth) y, además, un pedagogo de las ciencias de la naturaleza, única identificación de la divinidad. En este gobierno, los niños aprenden las lenguas, las ciencias y las técnicas, se trabaja en falansterios; Inglaterra es surcada por caminos y los pueblos no conocen ya la guerra; existe un sistema parlamentario, descentralizado y autoritario a la vez. Winstanley dudaba sin embargo entre el pacifismo integral y una teoría incisiva donde al ejército opresor de los sacerdotes y reyes, oponía otro, *the Commonwealth's army, like John Baptist, who levels the mountains to the valleys, pulls down the tyrant and lifts up the oppressed...* Pero de toda esta *law of freedom*, que le fue presentada en 1652, Cromwell no hizo ningún caso. Mientras tanto, desde mediados de 1649, al reprimir distintos motines y

encarcelar a los jefes civiles niveladores, Cromwell había aplastado esta peligrosa secularización de la herejía. En el banquete que celebró con los tranquilizados comerciantes de la city, se pronunció una oración en la que se decía: «Maldito sea aquél que traspasa los límites de la tierra de su prójimo...» Las numerosas tesis sobre el lazo orgánico entre la religión, sobre todo protestante y puritana, y la extensión del capitalismo iban a encontrar aquí su justificación. Pero es justo recordar que hay otros puritanos heréticos de la época en los orígenes, utópicos, es cierto, del socialismo contemporáneo.

Con la República y luego, unos años más tarde, con el Protectorado, estas esperanzas se frustran. Si los herejes de las clases superiores se adhieren al gobierno (como Milton, que defenderá el regicidio en nombre del derecho natural y del contrato político y, en un admirable poema, denunciará la persecución de los valdenses del Piamonte) y otros se alejan de él para aislarse en alguna torre de marfil (como Vane, el *seeker)*, los herejes más populares reflejarán de distinto modo su esperanza.

Es entonces cuando se manifiestan seriamente los primeros cuáqueros, hasta entonces ahogados en la masa de *sectarians;* y sus comienzos son más extravagantes de lo que sus historiadores tienden a afirmar, y no siempre tan pacifistas. Pero son sin duda demócratas religiosos, defensores de una admirable vida interior y sistemáticamente anticlericales. Son conocidas las tribulaciones de G. Fox en suelo inglés, su denuncia de las «casas de campanario», su negativa a jurar, sus contactos con Cromwell al que tutea y reprende sin vacilar (y sin resultado). El cuaquerismo aparece como un desarrollo y una adaptación del antiguo anabaptismo pacífico. Hacia él se volverán muchos niveladores vencidos, por ejemplo Lilburne, al que Cromwell hace desterrar y después encarcelar. Pero algunos no aceptan esta vuelta a un misticismo más moralizante que social. Vencidos, buscan otras garantías más sólidas que las garantías humanas. Por otra parte, retomando el vocabulario de los maestros del momento (los «independientes»), los místicos milenaristas, con frecuencia llamados «de la quinta monarquía», se disponen al asalto del poder, pues todavía mantienen influencias en ese ejército al que Cromwell hábilmente ha querido volver contra la Irlanda católica. Cuando Cromwell, en 1653, expulsa a los miembros del Parlamento depurado *(Rump)*, juzgándolo aburguesado y codicioso, él mismo recluta prácticamente una nueva asamblea constituida por miembros de las Iglesias «independientes»: así, la mitad de este *nominated Parliament* está formada precisamente por esos místicos a los que Víctor Hugo quiso ridiculizar en su *Cromwell.* Estos elegidos del Señor, que esperan un mesías inminente, estos «santos» que manejan alegremente la profecía y se inspiran en Daniel, Ezequiel y textos legalistas y morales de ambos Testamentos, ofrecen un aspecto marcial, casi macabeo. Ahora bien, incluso debidamente parlamentarizados, helos aquí que preconizan, ya no (como los niveladores) en nombre del Derecho natural, sino exclusivamente a partir de la Biblia, una renovación del Derecho en favor de los humildes, la supresión de todo diezmo... e incluso el matrimonio civil. La otra mitad (conservadora) de este peculiar Parlamento se inquieta. Y Cromwell liquida todo con un ademán. *Volens, nolens*, el «Juez de Israel» llega así a un régimen bastante tolerante desde el punto de vista religioso, pero política y socialmente autoritario... A partir de ese momento, la herejía, sin recursos ni esperanza, se exalta, conspira o desbarra. Por ejemplo, el cuáquero Nayler que, reviviendo las pascuas, entra como Mesías en Bristol: ni el mismo Cromwell puede salvarle de la condena por blasfemo; o esos complots que renacen siempre, en los que antiguos niveladores, quiliastas exasperados y republica-

nos más comedidos mezclan confusamente sus ideologías; en aquél que había sido su Moisés o su Josué, no ven más que al Faraón... En cuanto a las capas más miserables, alimentan herejías alocadas: por ejemplo esos extraños *ranters* (extravagantes) en los que panteísmo, nihilismo y antinomismo recuerdan a un Boehme poseído por una locura colectiva. Nuestros escasos textos revelan raras visiones surcadas por relámpagos, un vocabulario apocalíptico y amenazas *(¡overturn, overturn!)* alucinantes. El gobierno, que los observa, no los toma en serio.

El movimiento de los *ranters,* al menos en esta forma, murió de muerte natural, lo mismo que otros grupos similares. Sólo algunos «entusiastas» de la Quinta Monarquía, después de la Restauración, intentaron un último combate: despiadadamente fueron ahogados en sangre.

La religión herética popular, la de los *anabaptists, sectarians, levellers* y otros, había vivido sin conocer el triunfo. Los mismos nombres —a excepción de aquél de los *levellers* (que se mantuvo durante largo tiempo en el recuerdo político)— se mezclaron confusamente en la mente de los observadores y de los eruditos posteriores. La curiosa lista de la *Historia de las Iglesias y de las sectas,* de G. Arnold, nos habla de *congregationales, pseudo-independientes sive Fanatici, anabaptistae, quaerentes, antinomii... et mille alii...* Los cuáqueros se encastillaron en el pacifismo y fueron por lo demás perseguidos junto con otros *dissenters* después de 1660; lo mismo les ocurrió, por razones y formas diversas, a los grandes burgueses que intentaron audacias intelectuales, políticas o religiosas: Milton, Vane o el economista Harrington. Y el nombre de éste último nos recuerda el de otros utópicos, herejes sociales más que religiosos, cuyos ensayos jalonan estos veinte años de crisis: Hartlib, Chamberlen, Plockhoy, aunque de estos tres, dos son extranjeros.

El *dissenter* (que rechaza el anglicanismo restablecido), decepcionado y vigilado, no conservará de la independencia primera más que una eclesiología democrática aunque exclusiva; su pensamiento propiamente religioso se vuelve paulista: gracia divina y obediencia terrenal (salvo en lo concerniente a la fe). Es una posición de repliegue, de hibernación: los hombres pueden ser simpáticos pero sus ideas son decepcionantes. A partir de 1688, el *dissent* proporcionará educadores, reformadores, eruditos, políticos *(whigs,* por supuesto), espíritus emprendedores. Otros se lanzarán al esoterismo de los rosacruces o de los filadelfos, o mantendrán ese misticismo que un siglo más tarde reencontramos en Blake. Pero ya elija su cielo (Bunyan) o elija su siglo (De Foe), el *dissenter* no modificará apenas al uno o al otro; cuando más, llegará a ser respetable: ¡los cuáqueros de las *Lettres anglaises* de Voltaire ya no son aquellos de Cromwell! A partir de 1660 nuestras «herejías» religiosas y políticas no sólo están derrotadas y sin esperanza; han desempeñado su papel pero han muerto en el intento: ya no existen.

Este *survey* histórico demasiado rápido exige algunas conclusiones de fondo y algunas reflexiones generales que, por lo demás, no harán sino entreabrir otras perspectivas de investigación.

La primera constante de estas herejías está en la reivindicación formal —entendamos por ello una reivindicación exterior pero sin concesiones, absoluta (por estar vinculada al concepto mismo de una verdad que se busca, se acrecienta, se incorpora y progresa)— de la *libertad de expresión.* Hemos visto que un conjunto de circunstancias favoreció esta libertad durante una decena de años. No es inútil comprobar que la exigencia de libertad de expresión, revolucionaria para la época, estuvo unida, por una parte (aspecto formal), a la libertad de *imprenta* (es decir a la posibilidad de

transmitir y comerciar lo impreso, «libertad de prensa» en el más amplio sentido de la palabra) y, por otra (aspecto esencial), en el plano filosófico estuvo unida al principio de la *tolerancia* en el terreno religioso, dejando bien claro que, en esa época, cualquier reflexión, por independiente que fuese, se ve obligada a emplear, conscientemente o no, la terminología religiosa.

Otra constante surge de lo anterior: la permanencia de un antidogmatismo y un anticlericalismo violentos e incluso sistemáticos en relación con las ideas recibidas y los hombres del momento. Esto significaba poner en jaque y en tela de juicio simultáneamente a las dos formas de autoridad aceptadas hasta entonces: la autoridad protestante, que encuentra su fundamento (y a veces, su esclerosis) en un libro sagrado cuyas principales interpretaciones monopoliza el clero con mayor o menor discreción, pues el fiel tiene derecho a leer pero rara vez a imponer su comentario: se trata por lo tanto de una censura por hetero o autopersuasión; y la autoridad católica —o en este caso, más específicamente la autoridad anglicana— que se precia de ser, en lo esencial, una autoridad de la Iglesia, cuyo derecho de vigilancia (el episcopado), de tradición apostólica, se remontaría en última instancia al libro canónico. Pero ya se parta de la Biblia o se vuelva a ella, este libro sirve como instrumento o medio, a los fines de la autoridad. Ahora bien, en 1640 el trastocamiento político y el transitorio vacío político catalizan las fuerzas de la rebelión individual, de modo que algunos «clérigos» procedentes del clero (protestante) a partir de entonces van a abandonarlo... y el laico va a continuar en su estado. En los mejores, la búsqueda proporciona nuevas reglas morales y mentales: son los que podríamos llamar los «intelectuales». En los menos evolucionados, en un evidente proceso de sublimación del deseo de rechazar (o de alarmar) una cultura de clase aún demasiado ligada al poder político, sobre todo entre los anglicanos, se manifiesta una clara tendencia a la anarquía. Las desviaciones antinomistas, desviaciones que los adversarios ortodoxos no dejan de exagerar, se hacen posibles mediante ataques a lo intelectual en nombre de la moral, como sucedió con los «libertinos» en Francia.

Las tres grandes ideas maestras de la Reforma continental del siglo XVI siguen siendo evidentes: las ideas de la libertad e igualdad del creyente en este mundo, tal como las habían presentado ya la mística intuitiva luterana *(sola fide)* y la lógica jurídica calvinista *(soli Deo gloria)*; la idea más revolucionaria, cuya meta es una hermandad de la *radical Reformation*, encarnada en un principio por las sectas medievales y luego transmitida por lolardos, husitas o anabaptistas: esto es lo que un especialista americano oponía hace poco con acierto a la *magisterial Reformation*, la Reforma oficial según el «magistrado». Pero se trata de una continuación, no de una simple repetición. Nuestras herejías, que no fueron tan concomitantes al Renacimiento como subsecuentes, asimilaron sus aportaciones. El paso por Londres de Comenius, con todas las esperanzas que implicaba, o la influencia latente de un Bacon son claros símbolos de ello. La herejía que es el «derecho a elegir», elige progresando.

Definamos, pues, estas tres concepciones religiosas, estas tres tendencias «librepensadoras», tirando a veces de la cuerda hasta romperla...

1) Partiendo de la «libertad cristiana» (síntesis de una tesis metafísica, el «albedrío servil», y de una antítesis moral y física, el «libre albedrío») —libertad cuyo reconocimiento era como las señas de identidad del «elegido» o del «santo» (en el sentido protestante de «fiel») se llega a la libertad del laico y, poco después, a la del

ciudadano; o, por decirlo de otro modo, se reconquista esta libertad bajo una forma renovada cuando se admite que la primera «libertad cristiana» no es sino la proyección ideológica de un equilibrio social y económico, en adelante modificado. La consecuencia es que el servicio a un dios cuya imagen conservadora preserva la Reforma, es reemplazado casi brutalmente, por una rebelión que, por lo demás, pretende ser obediencia legal al mismo dios. Pero, en todo caso, lo cierto es que ha cambiado de voluntad y de programa: lo que había sido impuesto en nombre de San Pablo como regla de fidelidad y lealtad (ante todo, el carácter divino de la realeza y, luego, la obediencia indiscutida a las autoridades) es denunciado por algunos, con toda la violencia del profetismo hebreo, como adoración a un Baal o como prostitución ante los ídolos. Estos puritanos no aceptan ya, pues, ni al Príncipe ni al Sacerdote (en el caso extremo, pues subsiste cierta timidez o prudencia) o, para hablar en esa lengua bíblica cuyas imágenes están cargadas de recuerdos ejemplares, el puritano no quiere ya ni al Faraón ni al fariseo: este último calificativo es por lo demás más cómodo para denunciar a los «Ancianos» del sistema autoritario presbiteriano, sistema que, prudentemente, había abandonado el título comprometedor de «sacerdote»; pero es bien sabido el sarcasmo etimológico de Milton: «presbítero *[presbyter]* no es más que sacerdote *[prester]* escrito más largo...»

El hombre que ha sido elegido por el cielo quiere, a su vez, elegir en la tierra: por una parte, elegir su destino moral (independencia dogmática) y, por otra, sus delegados, comenzando por los de la Iglesia (pastores elegidos por la «asamblea») y siguiendo por los del Estado: entre los *levellers* el diputado representativo reemplaza de este modo al «magistrado» calvinista, intermediario aceptado entre la autocracia real y el pueblo de la base. Uno de los errores de los primeros Estuardo fue tal vez el de querer suprimirlo (en su forma parlamentaria) de la *House of Commons*; su papel, en otro tiempo «progresista», es cuestionado ahora por nuevos estratos numéricamente importantes y política y religiosamente conscientes. Todo creyente que se sabe «elegido» quiere pues ser «elector», quiere la independencia, y este término, *independency*, remite sintomáticamente a un partido teóricamente religioso pero al que los historiadores de todas las épocas y tendencias coinciden en definir, ante todo, como político. El puritano, sabiéndose responsable, quiere convertirse en *responsable*. Ya a finales del siglo XIX, el historiador suizo C. Borgeaud, al evocar el *covenant*, notaba esta evolución: este contrato establecido entre el dios protestante y su pueblo, primero en Escocia y luego en Inglaterra, y refrendado por los hombres, en realidad les había sido impuesto, hasta el punto de que herejes como Lilburne se negaran a firmarlo, mientras Cromwell, en su lecho de muerte, exaltaba aún su alcance espiritual. Ahora bien, el *covenant* se metamorfosea, ante nuestros ojos, en un contrato político: se ha invertido pues la óptica (fraternidad humana en vez de paternalismo divino) gradualmente. Y el origen de esta transferencia no es dudoso: esta idea aparecerá secularizada en Milton, en sus tratados en prosa (elección «contractual» del soberano y derecho al regicidio si denuncia sus obligaciones) y francamente democratizada entre los *levellers (Agreement of the people)*. Más tarde, Locke la adaptará y luego la adoptará en forma pragmática, y Hobbes sugerirá una versión de ella conservadora, cínicamente falseada pero siempre secularizada. El *Contrato social* de Rousseau está ahí en germen o de forma curiosamente explícita. El hombre libre luchará por esto. La ideología del *New Model Army* reside en esta justificación, divina y humana, de la lucha por la libertad.

2) Nacida del concepto de «revelación», pero espiritualizada e individualizada, la

creencia protestante en el valor de ciertos criterios íntimos de convicción desemboca en una verdadera doctrina de la «igualdad cristiana» en el terreno de la epistemología: teóricamente se había liberado el conocimiento religioso. Es bien sabida la ambigüedad de la tesis calvinista acerca del acuerdo, en cierto modo preestablecido, entre el «testimonio interior del Espíritu Santo» (forma aburguesada del «pneumatismo» del protocristianismo o del «entusiasmo» de las sectas medievales...) y la interpretación que da de él el clero oficial; y es bien sabido también el criterio crístico adoptado por Lutero para jerarquizar los textos sagrados en función de su experiencia personal. Pero estas posturas se hicieron intelectualmente insostenibles a causa de la diversidad de las interpretaciones. Esto es lo que por lo demás ya había ratificado la teoría de estas «cosas indiferentes» o *«adiaphora»* de libre opción (pasada de San Pablo al luteranismo y de allí al anglicanismo), frente a los *fundamentals* de la fe. Y por ella se había precipitado la corriente de las herejías. Pronto se llegó a la noción de una igualdad justificada por el común recurso a la razón; razón primero teóricamente impura, «rectificada» por la gracia, que exigía la ratificación del Libro, tal como lo interpretaba la autoridad eclesiástica, pero razón finalmente autónoma en sus decisiones, una vez desmoronada esta autoridad como ocurrió en 1640, (y alternativamente camuflada detrás de *Spirit* y *Scripture*..). La ambigüedad del simbolismo bíblico referente a la luz que «ilumina a todo hombre que viene al mundo» (el Evangelio de San Juan había sostenido o sugerido todas las luchas medievales contra la ortodoxia) facilitaba las cosas; además, de esa *light for the benighted* sugerida por el Evangelio de San Lucas al *enlightenment* no hay un abismo infranqueable y el antiguo iluminado ahora querrá ser tan sólo un ilustrado. Después de todo ¿no se trataba del individualismo, permanente factor humano, que al juzgar por sí (aunque reforzado mediante el libre acuerdo con el prójimo) había incidido en ciertas formas del judaísmo y del cristianismo y salía de nuevo a la superficie en este período revolucionario? Se comprueba incluso que el hereje de 1640-1650 —y en esto reside su superioridad sobre algunos de los filósofos del siglo XVIII, prudentes en sus concepciones sociales— juega con dos barajas, estableciendo una conjunción entre un atisbo de racionalización intelectual y un primer esfuerzo de racionalización social. De ahí el interés demostrado por muchos frente a los problemas básicos de la educación.

Todos estos herejes buscan pues la evidencia íntima que se les impondrá pero que ellos «elegirán aceptar» *(airesis)*. Las palabras utilizadas apenas tienen importancia: la *light* que hemos evocado incluye tanto el concepto de *inner Christ* de los cuáqueros (donde se pone el acento en *inner* por oposición al Cristo exterior, que sería el del clero) como esa *reason* cantada por Winstanley, quien dice a veces preferirla al término *God*, por ser más clara... Ya no estamos en el tetragrama o el trigrama sagrado: *Lumen* sustituye a *Numen*. El interés de los anglicanos, conservadores sin embargo, por el platonismo y el neoplatonismo refleja la necesidad en que se hallaba el clero más autoritario de librarse del lastre dogmático, aunque esta igualdad en una experiencia interior racionalizada o secularizada fuese más probablemente de origen baconiano entre los herejes del tipo *leveller*. Como quiera que sea, es evidente que el movimiento se aleja del *credo* y de la costumbre (¡palabra que ponía furioso a Milton!) y de una revelación impuesta y conduce a aceptar más o menos penosamente una Razón que es método de la verdad y medida del bien. A partir de esta iniciativa de la conciencia individual (conciencia mental y toma de conciencia; conciencia moral y crisis de conciencia), los herejes más equilibrados se orientan hacia un universalismo tan distinto de la antigua ortodoxia estereotipada como de las capillas,

escuelas o círculos, especializaciones o «heroísmos» del Renacimiento. Pero, al asimilarse en dignidad a una revelación divina, la Razón, que hacia mediados de siglo da sus primeros pasos, adquiere una seguridad innovadora, crítica, emprendedora, agresiva y confiere a las herejías una *dunamis* (otra palabra griega, empleada por San Pablo, que recupera su primer sentido), un optimismo tan válido como esos «pesimismos activos» a los que algunos quisieron reducir el mensaje protestante o puritano. Por el tono, nos encontramos entre Rabelais y Pascal... Pero por el fondo ya estamos próximos a Hugo, y la comparación que establece el profesor Saurat entre el poeta francés y el hereje-tipo que fue Milton no carece de fundamento.

3) Colocándonos en la trayectoria de ciertos Padres —o heresiarcas— de la Iglesia (y en la actualidad llegaríamos hasta Theilhard de Chardin), desde una perspectiva social e incluso cósmica, el pensamiento herético de esa época amplía el dominio donde se ejerce la salvación. Citemos a Winstanley: *In the great body of earth in which all creatures subsist... universal love unites not only mankind into a oneness, but unites all other creatures into a sweet harmony of willingness to preserve mankind.* Los antiguos mitos, ya sean positivos (la edad de oro, los tiempos del rey Arturo, del rey Alfredo), negativos (el *Norman yoke* que pesa sobre el anglosajón desde 1066) o mixtos (el paraíso perdido antes de ser recobrado; la *fortunate Fall* que amplía el tema más sospechoso de la *felix culpa)*, esos mitos con frecuencia encierran visiones del mundo. Así se justifican el sentido y la urgencia de la historia a los ojos de los hombres de ese tiempo; y la utopía se convierte en tópico. El concepto estático de la ley de la naturaleza se desarrolla más allá de lo elaborado por el pensamiento clásico antiguo, el catolicismo medieval y aun la reflexión humanista. La ley de Dios y la Ley de la Naturaleza no son sino una misma cosa que aparece tanto en el fondo de los corazones como en el fondo de las cosas. Por sí solo, esto no habría sido muy original ni, a juzgar por lo que escriben entonces algunos anglicanos, muy heterodoxo. Pero lo importante son los matices: al introducir un sentido de la historia y un dualismo en el combate entre pasado y futuro más hebraicos que griegos (en los que naturaleza y carne se opone a espíritu y alma), reflejan un optimismo y un sentido popular de la acción. Por una parte, se suprime el alcance negativo de la transcendencia calvinista, según la cual nuestros actos son metafísicamente inútiles y concretamente inadecuados en relación con las exigencias de una Gracia cuyo carácter de don y perdón gratuitos pone precisamente de relieve, de manera dolorosa, la insuficiencia de las tentativas terrenales y, por otra parte, se ignora el egoísta subjetivismo luterano y, en especial, su concepción, tan desalentadora, del valor provisional y casi satánico (aunque necesario para asegurar el mínimo de orden indispensable para la difusión del mensaje evangélico) de las estructuras sociales. Esto quiere decir que esta satanización y divinización simultáneas del Estado por el luteranismo original, o que ese «magistrado» calvinista que asocia la Ciudad con la Iglesia (¡aunque los dogales se suman!) para enmarcar al súbdito de cualquier república ginebrina del siglo XVI, que estos dos siervos, decíamos, al servicio de la transcendencia divina, se desvanecen. Si alguna transcendencia queda, se pone al servicio de nuestros insurrectos: unos muestran el orgullo del rebelde en unión directa con lo divino (por ejemplo, Lilburne) y otros (los milenaristas) proclaman un esquema poco tranquilizador de agitación cósmico-revolucionaria, semiparusía, semicatástrofe; otros, por último, esbozan la armoniosa visión de una ciudad regenerada. Desde este último punto de vista, el *digger* Winstanley no está muy lejos de lo que será el poeta Shelley —nutrido, sin embargo, de Holbach y filosofía— cuando en tiempos de Beethoven

exalte al Prometeo liberado. Pero Cristo sigue siendo la personalidad más importante, e incluso la justificación cósmica; históricamente habría sido *the first leveller*, interiormente es, como hemos visto, el «Cristo-Razón», pero ahora su presencia se extiende, inmanente, por toda la naturaleza; desde los antiguos profetas de Israel a la Epístola a los Colosenses, se encuentran fiadores bíblicos. La salvación del cristianismo oficial, tan limitada y egocéntrica, o al menos antropocéntrica, ha sido desbordada. Pero, en este nuevo Evangelio eterno y pese a las fórmulas religiosas que pretenden justificarlo, la tendencia al panteísmo e incluso a cierto monismo es evidente. Desde un punto de vista moral, la salvación se presenta como el rechazo del caos en el cosmos, y en el plano humano significa el rechazo de Caín en la comunidad humana, comunidad que es a la vez comunión, Commonwealth y aun comunismo (que es la traducción de *community*, como «cristiano» lo es de *christianity*). De este modo, violencias, peligro de anarquía, retorno al primitivo estado natural, no sirven ya como excusas o justificaciones para una opresión que se califica de orden: nuestros herejes se oponen aquí a las tesis de Hobbes, o más bien será éste quien pretenda neutralizar la herejía innovadora que cree en los programas y el progreso (muy distinto de ese doloroso *pilgrim's progress* místico del *dissenter* vencido después de la Restauración de 1660). Se explica entonces el ataque llevado a cabo por los teólogos, y en especial los presbiterianos, contra toda teoría de salvación universal, de infierno humanizado y espiritualizado, y se explica también su esfuerzo, para nosotros asombroso, por restablecer los dogmas-coco de la predestinación o de la condenación eterna, poniendo barreras a nuestros místicos. Entre éstos, los medios preconizados varían: desde la evolución (de los humanistas y algunos niveladores) al Apocalipsis (de los milenaristas, sobre todo los de origen baptista), pasando por las abruptas mutaciones dentro de un plan divino progresivo (como el papel providencial que debe desempeñar la *New Model Army* en función de los signos de los tiempos...). Pero el fin buscado es uno y cierto: el creador o la creación han dispuesto la unidad fraterna de las cosas y de los cuerpos, ya se exprese en una *platform* política o en una visión de beatitud. La naturaleza toma el lugar de la divinidad y del individuo aislado, como si fuera simultáneamente el modelo, el agente y el beneficiario de la salvación general: ésta es la nueva ley, de la *Family of love* y *the glory of Sion*.

Nos queda aún por precisar de qué modo se manifiestan, en este campo de fuerzas, definido por nuestros tres aspectos esenciales —libertad, luz y ley nuevas— algunas dudas o más bien un movimiento dialéctico, un conjunto de fuerzas, en apariencia opuestas, que impulsan la reflexión y las obras.

Hay en primer lugar una oscilación, en función del tipo de educación del hereje, entre el uso admitido de una razón renovada (y casi autónoma entre los humanistas) y el soplo o fuego del espíritu, el «entusiasmo». Esta última palabra será empleada más tarde (por Swift, por ejemplo) de manera claramente peyorativa para ridiculizar cualquier herejía o rebelión popular; pero en ese momento tiene, como el término *light*, sus cartas de nobleza platónicas, y con frecuencia va asociada al concepto de «revelación», aunque la ortodoxia anglicana (los presbiterianos hablan más bien de las Escrituras) haya intentado monopolizar esa palabra hasta nuestros días. Pero esta diferencia entre fuego y luz, entre la penetración de un espíritu que se tiene por divino y el permanente e inmanente poder racional del individuo es más bien de palabra que de hecho. Esta alianza, esta superposición entre *daimôn* o Espíritu Santo, por un lado, y pensamiento laico, por el otro, es evidente. ¿Por qué habríamos de

formalizarla, cuando todavía enseñamos a nuestros hijos que los poetas son «inspirados»? De hecho la unidad es cierta, está en la *individualización* de la experiencia, y poco importa averiguar quiénes son los que creen en el cielo clásico y quiénes los que parecen no creer ya en él. La pretensión de imponer nuestra terminología psicológica a los hombres del siglo XVII sería un anacronismo; la revelación (sin mayúscula) se une a la razón...

Que el esquema mental sigue siendo antropocéntrico no ofrece lugar a dudas pero ¿acaso nosotros hemos progresado desde entonces? Del mismo modo se advierte un esfuerzo para que el individuo (habitado por Cristo, animado por el espíritu, esclarecido por la razón) se integre en la naturaleza, ya se llame ley moral natural universal o naturaleza física renovada, con la que, como hemos visto, tiende a identificarse el Dios cristiano. En suma, en este intento que podríamos denominar «del buen uso de la dualidad o de la trinidad divina», la teología y la teodicea heréticas constituyen la ecuación misma por la cual el hombre, esa variable desconocida, se inscribe y actúa en el problema general del mundo.

La oposición corriente, aunque fácil, entre misticismo y materialismo carece de valor aquí. Winstanley, quien junto con Overton, es el que va más lejos en el aspecto materialista, se expresa en una lengua y con unos símbolos a menudo místicos, pero denuncia las «imaginaciones» (mistificadoras) de un clero engañador y la jerga jurídica o el esoterismo de ciertos intelectuales universitarios. Allí también, la unidad está en la *experiencia;* esta palabra reaparece a menudo, así como los verbos correlativos *to feel* y *to prove* (poner a prueba), ya sea la experiencia psicológica, en contacto interior directo o actúe a través de la naturaleza concreta. La herejía asocia de un modo revolucionario la experiencia religiosa (paulista y reformada) con la experiencia científica al estilo de Bacon, que en esos días fundaba la célebre Sociedad Real. La consigna evangélica «buscad y encontraréis» se transforma en un imperativo optimista: «buscad, experimentad y comprobaréis...»: *prove all...*

Ya hemos insistido en el universalismo social, místico e incluso material de nuestras herejías así como en sus correspondencias terrenales (las manifestaciones de masas de los niveladores); pero, a la inversa, comprobamos tanto antes de 1640 (cuando el sistema *thorough* todavía controla el Estado y la Iglesia) como después de 1650 (ante las crecientes decepciones) un exclusivismo sintomático: teológicamente se apoya en la clásica diferenciación entre los dominios de la Naturaleza y de la Gracia, esta última impregnada por la dulzura de las comunidades fraternas clandestinas; psicológicamente, por el contrario, tal vez se trate de un complejo de agresividad; y socialmente, no es quizá más que una simple estructura ideológica que procura, en tiempos de opresión, un refugio necesario donde ni el Estado ni la Iglesia pueden penetrar. Pero la contrapartida revolucionaria es evidente: para los milenaristas de la Quinta Monarquía, los pobres son a menudo los únicos elegidos de Dios, el partido divino, de número limitado, los agentes privilegiados de Jesús, y constituyen una especie de anticlero.

A esta doble óptica (universalismo humanista, exclusivismo apocalíptico) corresponde la vacilación, a nivel de los medios, entre los métodos reformistas y persuasivos (educación, pacifismo, por lo demás no original de los cuáqueros, constituciones políticas fundadas en la razón) y los métodos de la fuerza; es decir, no sólo el fuego mesiánico llamado a caer como una maldición sobre el gobierno, sino también, entre 1645 y 1650, la fuerza más concreta y legal del New Model. El hecho de que los «herejes» de este período dispongan de una libertad de expresión casi total y de una fuerza militar, nos permite aplicar a su mensaje múltiple la fórmula que Chateau-

briand destinaba a la prosa de Milton: «una propaganda revolucionaria elocuentemente anunciada.»

Ahora bien, como el mismo Chateaubriand decía: «Las herejías no fueron sino la Verdad filosófica... que negaba su adhesión a lo establecido..., una de nuestras más nobles facultades: la de indagar sin censura... Un derecho natural y sagrado, el derecho a elegir» (*Etudes historiques*, 1831).

BIBLIOGRAFIA SUCINTA

Bibliografía

Catálogo de The Thomason tracts, Londres, 1908, Museo Británico.
E. G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, París, 1961. [*Historia general del protestantismo*, Barcelona, Península, 1964].
O. LUTAUD, art. «Niveleurs», en *Revue Historique*, 1-2, 1962, pp. 77-114, 377-414.

Historia general

J. LINDSAY, *Civil war in England*, Londres, 1954.
E. G. LÉONARD, ob. cit.
L. CAHEN y M. BRAURE, *Evolution politique de l'Angleterre moderne, 1485-1660*, París, 1960. [*La evolución política de la Inglaterra moderna, 1485-1660*, México, UTEHA].

Tolerancia religiosa

J. MILTON, *Areopagitica*, introd. de O. Lutaud, París, col. Aubier, 1956.
W. J. K. JORDAN, *Development of religious toleration..*, Londres, 1932.
J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, 1955. [*Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alicante, Marfil, 1969].

Pensamiento político filosófico «herético»

Angliskaja Buržuarznaja Revoljucija 17 veka, Academia de Ciencias de la URSS, 2 vols. y bibliografía, Moscú, 1954.
W. HALLER, *The rise of puritanism*, Columbia University Press, 1938.
W. HALLER, *Liberty and reformation in the puritan revolution*, 1955 y reedición.
C. HILL, *Puritanism and revolution*, Londres, 1958 y reedición.
V. GABRIELI, introd. a su *Puritanesimo e libertà*, Einaudi, 1956.
D. B. ROBERTSON, *Religious foundations of leveller democracy*, Columbia University Press, 1951.
P. ZAGORIN, *A history of political thought in the English revolution*, Londres, 1954.

Específica

a) Levellers.

D. B. ROBERTSON, ob. cit.
H. N. BRAILSFORD, *The Levellers...*, Londres, 1961.
G. P. GOOCH y H. LASKI, *English democratic ideas in the 17th century*, 1898 y reedición.
J. FRANK, *The levellers*, Harvard, 1955.
P. GREGG, *Free-born John (= Lilburne)*, Londres, 1961.

W. JAHN, «Die puritanische Revolution...», en *Schmollers Jahrbuch,* 1950, cuadernos 4-6.
W. SCHENK, *Concern for social justice in the puritan revolution,* Londres, 1948 (desde el punto de vista católico).

b) Diggers

L. H. BERENS, *The digger movement,* Londres, 1906, reedición 1961 (de tendencia cuáquera).
E. BERNSTEIN, *Cromwell and communism,* trad. inglesa de Stenning, 1930, reeditado en 1963.
S. I. ARKHANGL'SKIJ, *Krest'anskie dvizenijka v Anglii v 40-50 godakh XVII veka,* Academia de Ciencias de la URSS, 1960.

c) Ejército

C. FIRTH, *Cromwell's army,* 1.ª ed. 1902; bolsillo, 1962.

d) Antinomistas

G. HUEHNS, *Antinomianism in English history (1640-1660),* Londres, 1951.

e) Cuáqueros

H. VAN ETTEN, *G. Fox et les quakers,* París, Ed. du Seuil, 1956.
W. C. BRAITHWAITE, *The beginnings of quakerism* (1912, reed. 1961, CUP).

f) Influencia de Boehme

S. HUTIN, *Disciples anglais de J. Boehme,* París, 1960.

g) Milton

D. M. WOLFE, *Leveller manifestoes,* apéndice: *Milton in the puritan revolution,* 1944.
D. SAURAT, *Milton et le matérialisme chrétien,* 1928.

Textos

A. S. P. WOODHOUSE, *The army debates (puritanism and Liberty),* Londres, 1938 y 1951.
W. HALLER, *Tracts on liberty in the puritan revolution,* t. I-III, Columbia University Press, 1934.
W. HALLER Y G. DAVIES, *Leveller tracts,* 1944.
D. M. WOLFE, *Leveller manifestoes,* 1944, y en apéndice: *Milton in the puritan revolution,* 1941.
V. GABRIELI, *Puritanesimo e Libertá,* ob. cit.
G. WINSTANLEY, *Complete works,* ed. de G. H. Sabine, Cornell University Press, 1961; *Selections de* X. Hamilton y C. Hill, Londres 1944; *Winstanley, Izbrannye pamflety,* trad. V. P. Volgin, Moscú, 1950.
O. LUTAUD, *Les niveleurs, Cromwell et la République* (textos de los niveladores, traducidos y comentados), París, Julliard, 1967.
O. LUTAUD, traducción del May-day *Agreement of the People,* en *Annales,* mayo-junio de 1962.
N. COHN, *The pursuit of the millennium,* Londres, 1957 *[En pos del milenio,* Barcelona, Barral, 1972], trad. francesa, *Les fanatiques de l'Apocalypse,* París, 1962. En esta obra, por lo demás muy discutible, se hallarán extractos de los *ranters.*

Artículos de revistas

J. M. PATRICK, «Diggers», en *University of Toronto Quarterly,* t. XII, 1942.
J. F. MACLEAR, «Quakerism», en *Church History,* diciembre de 1950.
J. F. MACLEAR, «Popular anticlericalism», en *Journal of the History of Ideas,* octubre de 1956.
A. COLE, «Quakers», en *Past and Present,* t. X, 1956.
A. L. MORTON, «Religion and Politics», en *Marxism to-day,* diciembre de 1960.
W. F. MURPHY, «Winstanley», en *Review of Politics* (U.S. tendencia católica), abril de 1957.

I. S. REVAH.— Me ha interesado mucho la comunicación del señor Lutaud que nos trae el transfondo espiritual de ese acontecimiento tan importante en la historia del judaísmo, la readmisión de los judíos en Inglaterra: una comunidad de marranos clandestinos entabla negociaciones con Cromwell que no conducen a nada, pero dan lugar a una abundante literatura. Tolerados hacia el final del Protectorado, los judíos son admitidos en Inglaterra bajo la restauración monárquica que, en ese terreno, no anula los esfuerzos de Cromwell.

Ha hablado usted de las esperanzas de la Quinta Monarquía; ahora bien, Portugal produjo, fuera del marranismo, un milenarismo del Quinto Imperio denominado sebastianismo: las esperanzas de muchos «cristianos viejos» portugueses se centraron en la resurrección del rey don Sebastián, muerto en la batalla de Alcazarquivir, y luego se cifraron en el rey Juan IV, restaurador de la independencia portuguesa, gracias al jesuita Antonio Vieira, que me es tan querido. Vieira tomó a su cargo la defensa de los «cristianos nuevos» durante muchos años, convenció a los otros miembros de la Compañía, y fue condenado por la Inquisición por haber intentado defender la ortodoxia de esas esperanzas en el Quinto Imperio. Por último, Vieira marchó a Roma a obtener su absolución.

R. MANDROU.— El señor Lutaud nos ha proporcionado un ejemplo de heterodoxia o herejía en segundo grado, puesto que el telón de fondo es el anglicanismo. Esto nos permite plantear problemas de método, el problema de las coyunturas y de los terrenos en los cuales encuentra audiencia y se desarrolla. El señor Lutaud ha empleado la expresión dialéctica de las fuerzas económicas, sociales y religiosas. No lo rechazaré. El señor Lutaud también nos ha dicho de modo muy claro que se negaba a establecer diferencias entre misticismo y materialismo y ha hecho hincapié en la experiencia religiosa y en la experiencia científica. Esto nos lleva a los *«esprits forts»* del señor Tenenti. Por supuesto, desde el momento en que hay desarrollo científico los movimientos religiosos heréticos adquieren otra significación y es interesante observar cómo, entre 1640 y 1660, el movimiento científico inglés adquiere una significación religiosa que no habíamos encontrado en ninguna época anterior.

M. ASTON.— Como ha destacado el último orador, nos referimos a una herejía en la Iglesia anglicana y es necesario definir los caracteres esenciales de esa Iglesia para establecer las relaciones entre esta herejía y el anglicanismo. Y es también necesario remontarnos a los orígenes de lo que se ha descrito como el movimiento del ala izquierda puritana, bajo el reinado de Isabel, porque algunos de sus elementos siguen actuando en el período del que usted se ha ocupado. Cuando hablamos de esta ala izquierda, hablamos desde los orígenes hasta el período considerado por usted, de un movimiento que quiere dar forma a una Iglesia tan mal definida que cabe preguntarse si los elementos de esa ala izquierda no estaban forzados a abandonarla. Es preciso considerar hasta qué punto podemos llamarlos herejes; podemos vincularlos a esos movimientos variados de los que ya hemos hablado, algunos de cuyos aspectos están fuera de la Iglesia. Esto vale también, creo, para ciertos elementos del ala izquierda, como el movimiento de los profetas en tiempos de Isabel.

Si queremos definirlos como herejes, es preciso determinar en qué medida ellos fueron excluidos de la Iglesia y en qué medida fue su propia estructura herética la que los excluyó de ella.

J. SÉGUY.— Me alegra haber oído al señor Lutaud destacar el lazo entre la experiencia religiosa mística y la experiencia científica.

Y pienso en una posible comparación con el anabaptismo pacífico, con Menno Simons y esos centros de librepensamiento que Holanda ve florecer en el siglo XVII. Pienso que hay un lazo real entre los principios de la vida religiosa anabaptista, sobre todo en la experiencia mennonita, y cierto pensamiento científico liberado de dogmas. Sin esta experiencia, la referencia obligada es la Biblia y el Espíritu Santo, es decir la razón del lector de la Biblia. Esta

constante referencia lleva necesariamente a examinar las opiniones, incluidas la de los predicadores, y a cuestionar los principios de una teología. Y ello es clarísimo sobre todo en los escritos de ese mennonita holandés que viene a Inglaterra hacia el fin del reinado, si se puede decir, de Cromwell, a intentar su utopía y para el que Razón y Espíritu Santo son la misma cosa. Y es aquí donde hay que tener en cuenta los factores sociales.

O. LUTAUD.— Estoy de acuerdo con el señor Revah en la importancia de la reintroducción de la comunidad judía en tiempos de Cromwell. El mismo Cromwell era favorable a ella por razones en parte religiosas, por respeto al mensaje del hebraísmo; las reticencias vinieron probablemente de los presbiterianos y encubrían ciertos intereses económicos de la city de Londres. Por lo demás, el catolicismo apenas fue perseguido en tiempos de Cromwell; éste, desde el punto de vista religioso, era un liberal que admitía muy bien las formas religiosas que no constituyeran un peligro para el orden político.

En cuanto a los mitos que usted cita a propósito de Portugal, quisiera decir que se han hecho estudios muy interesantes que equiparan el mito del paraíso perdido con el de la libertad sajona, perdida por seis siglos en 1066 al caer bajo el yugo normando: Adán y Eva unidos al mito del rey Alfredo y de la libertad sajona es un idea muy seductora para un espíritu racionalista.

Acerca de lo que ha dicho el señor Mandrou y las causas del desarrollo de las herejías, la causa fundamental es la libertad de imprenta, pero también por primera vez en la historia, existe un ejército constituido por elementos populares y que está a punto de hacerse con el poder.

A propósito de los lazos entre experiencia científica y experiencia religiosa, se puede encontrar una confirmación en el desarrollo clandestino de la Royal Society, que empieza tal vez desde 1642 o al menos desde 1644 y que animará al movimiento de las ciencias a partir de 1660.

En lo que respecta a la dialéctica, también creo que hay una correspondencia permanente. En un principio creí en la autonomía del fenómeno religioso, pero ahora debo decir que la superposición es evidente y que se utiliza por ejemplo la palabra *presbiteriano* para referirse a grandes burgueses de la city, *independientes* para referirse al centro-izquierda político, etc. En el fondo no se puede hablar de autonomía religiosa hasta nuestra época. En el siglo XVII es imposible hablar de teología pura. La gente afirma seguir la Biblia pero cuando la citan (por ejemplo el peregrino de Bunyan) sus ideas son preconcebidas.

La señora Aston nos ha recordado que esos movimientos podían remontarse a épocas muy lejanas, y en especial a la Iglesia anglicana bajo los Tudor.

El señor Hutin ha intentado definir esos grupos: *levellers, ranters, seekers;* pero las categorías no son tajantes. Por lo demás, esa gente no era adversaria tan sólo de la Iglesia anglicana sino también del sistema presbiteriano calvinista que se pretende importar de Escocia; su oposición apuntaba a una clase social y religiosa que quería «cuadricular» el país: tanto en las parroquias como en los municipios se elegía a los «ancianos» únicamente entre la gente rica. Y si se estudia la ordenanza sobre los blasfemos de 1648, votada por el Parlamento antes de la expulsión de los presbiterianos por Cromwell, se ve una «amalgama» entre personas hostiles a la Trinidad, favorables al libre albedrío o defensores de la igualdad en la época de Adán y Eva.

El problema no es el mismo en la época de los Tudor, en que el gobierno no cede y los movimientos luchan por la reforma de la Iglesia, o en la época de los Estuardo, en que reina el desorden y la lucha se desplaza al plano político. Un solo punto une a esos dos momentos: el anticlericalismo. Las diferencias se deben al desarrollo económico; hacia 1662, se prohibirá a los *dissenters* reunirse en las ciudades y en grupos de más de dos o tres. Es una medida policial para defender el orden social.

En cuanto a lo que ha dicho el señor Séguy, puedo aportar una confirmación con el caso de Commenius: fue convocado a un coloquio por el Parlamento que quería modificar el sistema de enseñanza. Mantuvo una entrevista con Milton; vemos que las fórmulas pueden ser empleadas tanto para la investigación científica como para la piedad. En cuanto a la influencia

de Holanda, es indudable, pero a falta de un trabajo serio está insuficientemente documentada. La identificación entre Espíritu Santo y Razón tiene en parte su fuente en Calvino y el protestantismo jamás ha definido sus límites. La autoridad bíblica se acomoda a una selección inconsciente.

Creo, pues, que el nacimiento del racionalismo en Inglaterra tiene lugar hacia 1650.

LA HEREJIA MISTICA Y LA HEREJIA RACIONALISTA EN EL CALVINISMO NEERLANDES DE FINALES DEL SIGLO XVII

L. KOLAKOWSKI

EL MODELO IDEAL DE LA CONTRARREFORMA

Aunque el movimiento de la Reforma eclesiástica tiene su origen en las tendencias auténticas de los fieles, sólo es superado, en regla general, por una Contrarreforma que asimila ciertas consignas e ideas de los adversarios, al tiempo que les impone la interpretación y la validez gracias a las cuales podrán mantenerse dentro del marco de la disciplina canónica. Dicho de otro modo, toda Contrarreforma eficaz debe forzosamente nutrirse de algunas ideas de la reforma que trata de ahogar, debe domesticar y asimilar la sustancia espiritual que amenaza con provocar la descomposición del organismo religioso, debe neutralizar los cuerpos extraños digiriéndolos, es decir apropiarse de los elementos espirituales característicos del movimiento reformador quebrando su estructura reformista con el fin de paralizar la energía que conduce a las escisiones. Sin embargo, dado que esa actividad asimiladora es obra de los individuos que pueden articular tales ideas, una vez incorporadas, de una manera más o menos clara, más o menos fortalecida en restricciones y limitaciones, más o menos matizada por preferencias personales, se comprende pues, sin esfuerzo, esta situación, frecuente en épocas conflictivas, cuando las manifestaciones de la Reforma y las de la Contrarreforma en su aspecto doctrinario se tornan difícilmente discernibles.

Evoco estas circunstancias, banales para los historiadores, sólo para destacar el carácter constante de ese ritmo en tres fases que se repite en los conflictos religiosos y cuyo esquema simplificado reproduce, por así decirlo, la ley de síntesis de las acciones y reacciones descritas por los maestros de la lógica dialéctica.

En efecto, se advierte que la regularidad mencionada no constituye más que el primer estadio de un ciclo más amplio. Las ideas reformadoras disponen, como es sabido, de una inercia propia, gracias a cuya fuerza, una vez asimiladas por el organismo eclesiástico y en apariencia neutralizadas, de nuevo manifiestan una peligrosa tendencia a rebasar el marco establecido por el interés de la organización y provocan a su vez fenómenos separatistas o heréticos. Los intentos de rectificación interior de la Iglesia, aun los más ortodoxos y rigurosamente adaptados a ese orden que garantiza a la organización su identidad y su permanencia y constituye su «individualidad social», no excluyen nunca el riesgo de producir efectos que excedan los límites previstos y generen un nuevo conflicto separatista. Ahora bien, ese tipo singular de Reforma que es la Contrarreforma está sometido a accidentes análogos y, en ocasiones, por la fuerza de la inercia, hace surgir (sobre todo en su segunda fase) un movimiento que exige a su vez del cuerpo religioso una respuesta destructiva.

He aquí el modelo dinámico general (dejando a un lado sus funciones idealizantes y simplificantes): un estado de la organización eclesiástica origina un movimiento de Reforma, que es su antítesis; el conflicto genera una Contrarreforma asimiladora; ésta, en el curso de su desarrollo, produce fenómenos heréticos o cismáticos —su

antítesis sucesiva—, nacidos de la hipertrofia de esa reacción en un principio defensiva. En la fase siguiente, una nueva respuesta de la organización tiende a aniquilar el factor patógeno segregado por ella misma. Esta reforma secundaria, al provocar una segunda contrarreforma, puede pasar pues por una enfermedad que consiste en una reacción defensiva, desproporcionadamente fuerte, contra las fuerzas patógenas, o bien en una producción de anticuerpos que, llamados a luchar contra el peligro, se convierten ellos mismos en peligrosos, por analogía con los fenómenos de los organismos vivos.

Sería una ligereza pretender que estamos ante una hipótesis verificable; más bien es una elaboración que parece ampliamente aplicable al desarrollo de las diferentes corrientes cristianas de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, el iluminismo español de los años veinte contribuye al nacimiento de esa rica corriente de la mística católica que, pese a las dificultades iniciales, encuentra un lugar dentro de la Iglesia y consigue localizar y neutralizar las tendencias subjetivistas, cuyo deseo de interiorizar totalmente los valores religiosos pone en tela de juicio la necesidad de mediación a través de la Iglesia visible. Transplantada a suelo francés y cultivada en medios oratorianos y carmelitas, esta mística florece durante largo tiempo para concluir prácticamente con el asunto del quietismo, que puede ser considerado como su auténtico producto y, al mismo tiempo, como una vuelta a esa forma heterodoxa primitiva que precisamente esta mística haría inofensiva. Otro ejemplo: el deseo de volver a las fuentes originales de la Reforma, muy extendido por la Alemania luterana de la primera mitad del siglo XVII y expresado unas veces en la versión evangélica y otras en la versión mística, provoca el movimiento de la Contrarreforma o de la Reforma interior en forma de pietismo; a su vez el pietismo, por la inercia natural de la obra crítica, estimula la aparición de fenómenos, grupos, comunidades, que superan ampliamente (en el sentido místico o erasmista) los límites admisibles de la ortodoxia protestante e imponen al clero una acción defensiva.

Es probable que sea ésta la perspectiva en que se puede observar la historia del jansenismo, un movimiento de la Contrarreforma en sus orígenes, contaminado, como es inevitable, por su adversario. En efecto, es lícito ver en las tres versiones de la Contrarreforma francesa del siglo XVII —el misticismo de tipo beruliano, la cultura jesuita y el jansenismo— las respuestas, antagónicas entre sí, a los diferentes fenómenos heterodoxos que amenazan la integridad católica desde el exterior. Estas versiones se diferencian entre sí tanto como los movimientos enemigos que les proporcionan material para las operaciones de captación: las corrientes meridionales iluministas en el primer caso, el humanismo laico y naturalista en el segundo y la rigurosa versión «flamenca» del protestantismo en el último caso.

UNA CONTRARREFORMA ESPIRITUALISTA

Sin embargo, para terminar con estas generalidades, peligrosas por su ámbito casi cósmico, me permito introducir en este esquema un ejemplo más concreto, tomado de la historia del protestantismo neerlandés. Se trata de una doble Contrarreforma, dirigida contra un doble peligro ideológico, que fracasó doblemente por la lógica interna de su propia evolución.

La Iglesia nacional de las Provincias Unidas, en la medida de su «calvinización» progresiva en el aspecto teológico y de su petrificación dentro de un rígido clericalismo en el aspecto disciplinario, se enfrenta, a partir de la segunda década del

siglo XVII, con un amplio movimiento de oposición. Este se expresa a la vez en la escisión remonstrante y en la abundante producción literaria que preconiza un cristianismo completamente independiente de toda confesión y desde este punto de vista estigmatiza el formalismo ritual de la comunidad dominante, unido a la decadencia de los ideales apostólicos. Expuesta a esos ataques, corroborados por la crítica de las fracciones liberales de los mennonitas, la Iglesia calvinista produce, como antídoto, el «partido de los reformados» bajo la dirección del enérgico Voetius. Este partido se esfuerza por adueñarse de algunos elementos de la crítica para transformarlos en autocrítica, acentúa el rigorismo de las costumbres, exalta los valores interiores de la religión y la «fe» concebida existencialmente, sin por eso despreciar los valores de la disciplina ritual y organizadora. Esta *praecisitas* del partido de Voetius, que unas veces va acompañada de tendencias místicas y otras apunta simplemente al aspecto ético de la vida religiosa, la misión moral de la Iglesia y el carácter práctico de la teología, asimila las bien definidas formas de las críticas exteriores, críticas que provienen de la tradición erasmista o mística y cuyo rasgo común es su desdén por el aspecto confesional y la organización religiosa y su esfuerzo por devolverle su carácter íntimo e individual. Inspirado desde el punto de vista teológico en las doctrinas del famoso puritano inglés Guillermo Amesius, el partido de los reformados glorifica el ideal de la Iglesia, como comunidad de los santos y asamblea de los elegidos. Esta teología, agresiva y antifilosófica, excluye la posibilidad de una ética o de una metafísica distinta de la que el teólogo deduce de las Escrituras, no deja ningún margen para una metafísica autónoma ni para una teología o una ética naturales. Los defectos inevitables de la naturaleza humana caída se evidencian en su incapacidad orgánica para conocer las cosas espirituales, en su imposibilidad de captar, sin la luz de la gracia, el sentido auténtico de las Escrituras. La misma teología en sus formas legítimas es una actividad más práctica que intelectual, tiene más de fe en sentido luterano que de ejercicio reflexivo, es mas *ars Deo vivendi* que saber. Al recordar que el diablo es el mejor metafísico, que el objeto de la teología es la voluntad y no la razón, Amesius devolvía la dignidad a esta idea de la fe, concebida como regeneración espiritual a través de la gracia, unida a la confianza personal en el Creador. Al mismo tiempo, la radical oposición entre naturaleza y gracia conducía al programa de la santidad total e indivisible, signo de los verdaderos participantes en el cuerpo de Cristo; de ahí las exigencias maximalistas a los fieles y la rígida austeridad en el sometimiento a la ley divina. En Voetius no existe ningún desajuste entre la ley y el Evangelio; por el contrario, predomina la idea del perdón de los pecados en el marco religioso del *Antiguo Testamento*. En cambio, hay una profunda oposición entre lo sagrado y lo profano, frente a la cual la Iglesia visible que, a diferencia de los anticonfesionalistas radicales se sitúa en el campo de lo sagrado, se ve obligada a evitar todo sometimiento al poder temporal y a guardar su autonomía. Esta actitud definió sin duda la postura política del partido de Voetius en los conflictos entre los magistrados que pretendían extender su competencia sobre la vida religiosa organizada y las reivindicaciones teocráticas de un sector del clero empeñado en mantener su autonomía e incluso ansioso por encarnar la superioridad de la ley divina sobre la vida civil.

En su intento de calmar la ola calvinista de tipo espiritualista, la Contrarreforma de Voetius no aceptó las premisas de esta crítica y rechazó sus consecuencias anticlericales y anticonfesionales. Sus violencias antirracionalistas apenas si podían molestar al auditorio que buscaba, ya que el espiritualismo anticonfesional de ningún modo pretendía erigirse en campeón de los derechos de la razón profana; por el

contrario, destacaba su anticlericalismo a través de un vivo ataque a la teología natural que, según él, no servía más que para exacerbar la alienación del cuerpo profesional sacerdotal frente a la masa de los cristianos.

INVASIÓN RACIONALISTA

Así sucedió, al menos hasta que la invasión cartesiana se mostró lo suficientemente fuerte como para afectar, aparte de los medios cultos, los círculos de reformadores religiosos liberales que florecieron en la mayoría de las ciudades holandesas. A principios de la segunda mitad del siglo, vemos cómo se propaga una especie de esnobismo seudo-racionalista que no tarda en apoderarse de los ambientes colegiales y los cercanos a éstos y ni siquiera exime a las almas profundamente místicas. A menudo, tan sólo aparece en la fraseología de la literatura panfletaria, que se contenta con repetir la palabra mágica «razón» indefinidamente hasta identificarla con la gracia divina o el Logos-mediador del Evangelio de San Juan. Las extrañas mezclas de racionalismo y misticismo se tornan frecuentes, así como la esperanza de adaptar los misterios del cristianismo a las exigencias del método científico. Por superficiales que fueran estas torpes tentativas en muchas mediocres almas piadosas rebeladas contra la religión oficial en nombre del libre acceso a la divinidad, no por ello dejaban de expresar una presión racionalista que, poco a poco, iba modelando la atmósfera espiritual de las capas cultas. La frontera entre la verdad revelada y el saber natural amenaza con borrarse en beneficio de una «razón» exigente que requiere el control de ese espacio, hasta entonces monopolizado por los teólogos, y se erige en árbitro de las polémicas dogmáticas. Una Contrarreforma destinada a calmar esa presión racional acogida por los ambientes cultos se manifiesta bajo la forma del coccejanismo, poderosa escuela teológica cuyo nombre, un tanto abusivo, pide una aclaración. En efecto, en Coccejus apenas aparecen elementos que permitan aliar *a priori* doctrina con el racionalismo cartesiano. Pero sabiendo *a posteriori* que esta alianza tuvo lugar y conociendo, en especial, gracias a las investigaciones de la señora Thijssen-Schoute, sus considerables dimensiones, sentimos la tentación de buscar sus orígenes en la teología misma del profesor de Leyden, pese a su confesada ignorancia de la obra de Descartes. Coccejus, ortodoxo moderado en el problema crucial de la predestinación, coincide con los seguidores de Voetius en la interpretación puramente práctica de la teología, y también en la idea de la Iglesia en cuanto comunidad de los llamados. Sin embargo, se niega a definir a la Iglesia por sus rasgos institucionales, basándose en la doctrina «federalista» que opone con firmeza la alianza de las obras a la de la gracia, cualitativamente diferente. Esta incompatibilidad hace que la alianza de Cristo, al haber anulado todos los elementos de la ley mosaica (en la gran polémica con los seguidores de Voetius sobre el sabbat seguiremos en pequeña escala este aspecto del conflicto) constituyera un modelo de religiosidad en el que todos los valores, o casi todos, son absorbidos por la obediencia práctica a las prescripciones evangélicas. Las esperanzas milenaristas de Coccejus están implícitas en una teoría que opone dos formas incompatibles de gobierno, la espiritual y la profana, de tal manera que la legitimidad de todo poder temporal de la Iglesia queda en tela de juicio. Esta idea equivale a una declaración política opuesta a la de los seguidores de Voetius, que aceptaban los valores carismáticos de la Iglesia visible. Las reglas de Coccejus sobre la exégesis bíblica, ajenas a la libertad de los profetas «entusiastas» y tendentes a la rigurosa univocidad semántica de los textos sagrados, se exponían a los

frecuentes reproches de «biblismo», al admitir únicamente la interpretación de las Escrituras por las Escrituras mismas e invalidar así el carácter obligatorio de cualquier fórmula de confesión. El conjunto de estas ideas gira en torno a un ideal de Iglesia que se define por sus propiedades morales y no institucionales y renuncia en principio al poder temporal e incluso, en última instancia, a las formas temporales de su organización. En este pensador, calvinista en cuestiones de teología y luterano de corazón, esta «desecularización» aparente de la Iglesia, cuyos lazos visibles aparecen como accidentales e incluso como *adiaphora,* desemboca paradójicamente en una secularización muy avanzada, dado que al no constituir el aspecto exterior de la religión, es decir la Iglesia visible, la esencia del cristianismo, aquél es pues de la competencia del Estado. Esta doctrina que, *grosso modo,* reduce la vida religiosa a la vida moral y la vida eclesiástica a la vida política casi podría considerarse —en sus consecuencias prácticas, no en el aspecto teológico— como un tardío sustituto del arminianismo que, al ser rechazado del cuerpo de la Iglesia, pierde su estructura original, determinada por la situación de fracción interna.

UNA CONTRARREFORMA RACIONALISTA

Menos coccejano, en el sentido corriente del término, que sus discípulos, Coccejus no les lega ni una simpatía por el cartesianismo ni un sistema teológico capaz de suscitarla por su contenido positivo. Si bien es cierto que les predispone a formar un medio abierto a las influencias racionalistas, sus silencios contribuyen a ello más que sus palabras. Por el mero hecho de no pronunciarse sobre la hipótesis heliocéntrica, la circulación de la sangre o la interpretación de los cometas, Coccejus atrae a su escuela a los interesados por las novedades, ya que Voetius condena explícitamente las invenciones de Copérnico y Harvey, explica los cometas como signos proféticos y considera a las Escrituras como la *summa* del saber médico, astronómico, físico, jurídico, económico, etc. Sin hacerse una idea exagerada del valor de la metafísica o de la teología natural, Coccejus se distingue claramente de la agresividad antifilosófica del partido contrario; sus observaciones ambiguas y a veces, contradictorias sobre la fe o, como él repite, sobre λογιχη λατρέια, el culto racional, pueden comprenderse como una afirmación de la filosofía y de la teología naturales. La cuestión de la posterior ampliación de sus derechos queda así abierta y sus seguidores se tomarán a este respecto grandes libertades que, sin duda, superan las intenciones del maestro, cuyas expresiones equívocas, confusas y plagadas de restricciones adquieren en sus discípulos una forma peligrosamente clara. La idea de la total autonomía de la razón en el ámbito de la naturaleza, la sujeción de la palabra revelada a las interpretaciones racionales independientes, una violenta crítica de las supersticiones populares acerca de los cometas, la brujería, las posesiones diabólicas, etc., la aceptación total (o casi) de la física y de la antropología cartesianas y las pruebas de su armonía integral con la fe reformada, el reconocimiento de la soberanía de los poderes civiles y su derecho a gobernar la Iglesia: he aquí los temas del coccejanismo. Sin atacar los artículos de fe y condenando las tendencias racionalistas a ultranza (Spinoza encuentra un buen número de críticos en este medio) los coccejanos, en su lucha contra las concepciones teocráticas vigentes en la vida civil e intelectual, se esfuerzan por lograr una asimilación calvinista del cartesianismo y por forjar el instrumento de una secularización moderada de la vida, a la vez que pretenden que el cartesianismo pueda ser asimilado por la cultura religiosa y cortar el paso, por así decirlo, al avance libertino,

ateo o anticristiano que ya comienza a aparecer. Las dos escuelas, la de Coccejus y la de Voetius, cuyos antagonismos ocupan un buen número de años de la historia de la Iglesia y de la teología reformada neerlandesa, pueden ser consideradas, como acabo de decir, dos versiones de la Contrarreforma calvinista, cada una orientada a canalizar diferentes fenómenos de la cultura espiritual de la época. Antagónicas por su contenido y diferentes por el material asimilado, se distinguen también en el campo de sus reivindicaciones: mientras una tiende a reconquistar para la Iglesia las posesiones perdidas, la otra prefiere conceder. En ambas acaba por triunfar el enemigo exterior, al que en un principio han sabido interiorizar; ambas desembocan en una situación insostenible y terminan en una crisis cuyos gérmenes se pueden descubrir (*a posteriori*, por supuesto) en su punto de partida.

EL FRACASO DEL COCCEJANISMO

En la historia del coccejanismo, el caso de Frederik van Leenhof marca una etapa crítica. Este ministro de Zwolle, coccejano militante y escritor mediocre y poco original, probablemente había respirado algo de aire libertino francés durante su estancia en la corte de Luis XIV como predicador de la embajada neerlandesa. En su abundante producción literaria expresa las distintas tendencias del coccejanismo popular: la exégesis racionalista de la palabra revelada, cuyo sentido no se percibe sino a la luz natural de la razón; las pruebas cartesianas de la existencia de Dios y el principio de la evidencia, así como la teoría de las dos sustancias en la versión ocasionalista; la eclesiología que, al tiempo que acepta la necesidad de la organización «visible» y del sacerdocio, les niega todo valor carismático; el programa irénico fundado en el llamamiento a la razón autónoma; la curiosidad por las ciencias y las alabanzas de los placeres terrenales; la defensa de Coccejus contra el ataque de los seguidores de Voetius y, en cambio, la crítica del «partido de los reformados» que, por su rigorismo ascético, por su pedagogía basada en el temor, por la asfixia de la libertad individual, aterroriza a la gente y favorece la superstición. En la práctica el coccejanismo es una forma popular de deísmo, que despoja de casi toda perspectiva de eternidad a su visión del mundo y somete los valores religiosos a las necesidades de la vida temporal, y de cartesianismo restringido a una actitud racionalista general que reduce la vida religiosa a dimensiones cada vez más modestas y limita progresivamente la importancia de la fe revelada en el pensamiento y en la vida cotidiana. Van Leenhof logra mantener durante largo tiempo a este pobre cartesianismo en el marco de la ortodoxia. La crisis estalla en el momento en que su libro *El cielo en la tierra* (1703) demuestra que el autor ha repetido en su evolución personal el camino que la filosofía racionalista había recorrido desde Descartes a Spinoza. El libro, sin mencionar el nombre prohibido de Spinoza, manifiesta su indiscutible influencia, que obviamente no podía pasar inadvertida. Es un espinozismo pedestre y mezquino, hecho a la medida de un libertinaje desleído, carente por completo de su impulso metafísico, que sin embargo conserva la visión naturalista y desacralizada del mundo, visión que se vislumbra en algunas pálidas y magras declaraciones religiosas. La religión reducida a ciertas «verdades fundamentales», sobre todo de carácter moral, purificada de toda especulación teológica y de las controversias dogmáticas estériles, confiada en la «razón» profana independiente y ajena a los problemas secundarios; una glorificación de la razón en cuanto criterio χατ'ἐξοχήν de la perfección humana y única fuente de los valores morales; las Escrituras concebidas como un texto

histórico, susceptible de ser sometido a la crítica normal y racional del filólogo e importante ante todo como catecismo popular para uso de los ignorantes; la idea del hombre como parcela de la naturaleza, supeditada a su orden inmutable; como programa, el dominio de las pasiones con la ayuda de «ideas adecuadas» acerca de las cosas; la Iglesia como institución civil, con tareas sobre todo de índole moral, subordinada al poder del Estado; una condena de la pedagogía calvinista basada en la angustia, la tristeza y la opresión de la libertad individual; la violenta crítica a los teólogos ignorantes y fanáticos que imponen a los fieles los prejuicios y el rigorismo ritual; la idea estoica de la virtud que encuentra su recompensa en sí misma: he aquí el programa del «cielo en la tierra». Es inútil atribuir al autor un ateísmo enmascarado; más bien se trata de un deísmo popular en el que la figura de la divinidad, aunque aceptada, pierde toda su importancia práctica para la vida, la moral y la comprensión del mundo. Esta concepción libertina de la teoría de Spinoza a la que llega el coccejanismo en su intento de integrar en la fe los valores racionalistas se transforma en la espectacular explosión de todo el sistema. La historia de van Leenhof, maltratado y obligado a una humillante palinodia, después de largas aventuras que comprometen a casi toda la Iglesia nacional, simboliza la derrota final de una Contrarreforma cuyo propósito fracasa cuando el enemigo interiorizado modela a su manera el cuerpo que se enorgullece de haberle aprisionado.

EL FRACASO DEL VOETIANISMO. CONCLUSIÓN

Por su parte, la Contrarreforma voetiana sufre una descomposición análoga en su forma y exactamente opuesta en su contenido teológico. Jean de Labadie, insólito personaje, exjesuita, exjansenista y pronto también excalvinista, es quien conduce al fracaso al «partido de los reformados» al llevar hasta las últimas consecuencias sus principios originales. Sin duda el conflicto de Labadie con la comunidad valona de Zelanda, que lo induce finalmente a formar una secta separatista, puede explicarse por sus ambiciones personales, por su manifiesta ansia de poder. Sin embargo, sólo se hace inteligible a la luz de las controversias teológicas en las que la idea de Iglesia que preconiza Labadie —la Iglesia de los convertidos y no la Iglesia por convertir, para emplear la distinción tradicional—, aunque implícita en los fundamentos ideológicos del partido de Voetius, se revela incompatible en sus consecuencias con el estatuto de la organización militante. El libro de Wolzogen, conocido seguidor de Coccejus, fue el desencadenante de la crisis. Labadie acusaba al autor —por lo demás con toda la razón— de aceptar en su crítica aparente al racionalismo bíblico de Louis Meijer las tesis fundamentales del adversario y dejar que la «razón» natural dominase la palabra sagrada. En el curso de una larga polémica cuyos detalles no podemos seguir, la concepción espiritualista de la Iglesia de Labadie se convirtió en el motivo de la escisión. Dentro del antagonismo profundo e irremediable entre lo sagrado y lo profano, Labadie situaba a la organización visible de la Iglesia en el campo de las realidades divinas, de acuerdo en el partido de los reformados y en oposición a los espiritualistas individualistas; sin embargo de esto deducía, con impecable lógica, la idea de una Iglesia totalmente al margen de los asuntos terrenales. Esta Iglesia de los santos, de los regenerados por el contacto con la gracia, no veía cumplidas sus condiciones en la organización del calvinismo neerlandés: de ahí la necesidad de una profunda reforma que, al devolver a la Iglesia su estatuto de santidad integral, la reduciría inevitablemente a una secta cerrada, que no se preocuparía en absoluto por

la suerte de los pecadores puesto que sería la elección gratuita de Dios y no los esfuerzos humanos lo que podría hacer volver a aquéllos al seno del cuerpo cristiano. Esta Iglesia de los elegidos es la que Labadie trató de crear en su secta, aplicándole los estrictos rigores de la santidad absoluta; una Iglesia que al situarse al margen del mundo y centrar sus esperanzas en la inminente parusía, debía cultivar en su interior, replegada sobre sí misma, los dones del Espíritu Santo. Esta actitud de fanático sectarismo, acompañada por lo demás de todos los fenómenos típicos de una secta cerrada —rígida jerarquía interna, autoridad intangible del jefe—, era evidentemente una renuncia a cualquier obra de conversión, concepción inadmisible para cualquier Iglesia bien establecida en la vida nacional y con apetencias de poder. La contradicción latente del programa voetiano, la idea de la Iglesia de los santos unida a aspiraciones teocráticas, salió a la luz del día en el caso de Labadie y en la práctica paralizó al movimiento de las reformas (la historia del pietismo neerlandés de Goeters presenta una convincente descripción de esta crisis). En un principio fue la idea de la fe viva, opuesta a las fuerzas salvadoras de las formas rituales, y por consiguiente la idea asimilada del espiritualismo antiprotestante (y auténticamente protestante en sus intenciones) la que manifestó sus consecuencias sectarias, incompatibles —tan pronto como se aplicasen de un modo coherente— con la noción misma de Iglesia militante. En la historia del voetianismo observamos el mismo esquema de la Contrarreforma frustrada, conducida a la autodestrucción por su propia lógica o bien por una lógica ajena que quiso hacer suya. Los episodios mencionados no sólo pueden demostrar los peligros de una lógica exagerada en la vida religiosa (de hecho se trata de una lógica de los procesos sociales más que de una lógica del pensamiento individual), sino que hacen también suponer que, a la larga, ni el racionalismo ni el misticismo eran asimilables por la religiosidad protestante y, aunque aparentemente aceptados, no tardaban en convertirse en indiscutibles herejías. En efecto, al parecer, toda tendencia racionalista y toda tendencia mística guardan siempre, aunque sólo sea en estado latente, ese rostro antieclesiástico que el curso de los acontecimientos revela tarde o temprano.

LA METAMORFOSIS DEL MESIANISMO HERETICO DE LOS SABBATIANOS EN NIHILISMO RELIGIOSO DURANTE EL SIGLO XVIII

G. SCHOLEM

El problema de la herejía y de su significación social no podía plantearse dentro del marco del judaísmo rabínico sino en condiciones excepcionales. La razón es clara. El organismo religioso y social que el judaísmo representa en la sociedad europea de la Edad Media constituye una estructura cerrada de límites bien definidos que, por su posición minoritaria dentro de un entorno fuertemente hostil, exige una disciplina interna muy rigurosa. Por otra parte, dentro del mismo marco de la organización social de este grupo que, a diferencia de la Iglesia católica, no conocía autoridad dogmática, la evolución de un pensamiento relativamente libre podía encontrar cabida siempre y cuando no atacara directamente al sistema orgánico de la legislación rabínica o de la interpretación rabínica de esa legislación, o no pretendiera, como es obvio, ponerle fin. Las nuevas fuerzas que se habían propuesto quebrar los fundamentos tradicionales del judaísmo rabínico, es decir las herejías que podían entrar en abierto conflicto con la tradición, encontraban una fácil salida al exterior en las circunstancias históricas de la época. En lugar de organizarse dentro del judaísmo, les resultaba mucho más sencillo abandonarlo definitivamente y buscar en el medio cristiano el modo de expresar su disconformidad con la tradición. Para que una herejía organizada pudiera constituirse e incluso mantenerse, hacía falta una singular irrupción de nuevas fuerzas creadoras cuya actitud frente al mundo cristiano debía ser tan negativa, debido a su carácter específico, como frente al antiguo rabinismo. De acuerdo con las circunstancias de la historia judía sólo había una fuerza capaz de provocar tal irrupción: el mesianismo. Es el gran catalizador de la herejía en el judaísmo. Lo fue en el momento del nacimiento del cristianismo y volvió a serlo 1600 años después, en el movimiento sabbataico, la más importante explosión de mesianismo desde el levantamiento de Bar Kojba. Una vez convencidos de que la liberación acababa de empezar (cualesquiera que fuesen sus formas y aspectos), los creyentes se veían enfrentados a situaciones completamente nuevas, y son bien sabidas las enormes posibilidades revolucionarias de la idea mesiánica como tal y de sus intentos de concreción.

En el movimiento sabbataico, que gira alrededor del mesías cabalístico Sabbatai Cevi, se conjugaron el misticismo cabalístico, que como todo misticismo representaba, en su forma primitiva, una interiorización del judaísmo rabínico, y el Apocalipsis mesiánico. Al unirse estas dos fuerzas imprimieron al movimiento un gran poder de penetración en un judaísmo muy influido ya por los conceptos cabalísticos, por no decir dominado por ellos. Este movimiento tenía raíces tan profundas y había despertado esperanzas utópicas tan intensas que ni la apostasía del mismo mesías, ocurrida en septiembre de 1666 al pasarse al Islam en una situación crítica, provocó su disolución[1]. La más cruel de las desilusiones, el hecho de que el liberador, al

[1] He estudiado este movimiento detalladamente en mi libro hebreo: *Sabbatai Cevi y el movimiento Sabbatiano durante su vida*, Tel Aviv, 1957. Traducción inglesa en preparación.

renegar públicamente de su propia vocación, diese la espalda al judaísmo, no fue suficiente para ahogar el movimiento. Este continuó propagándose en distintas formas, al tiempo que adoptaba como idea central de su nueva teología, abiertamente herética, la doctrina de que la apostasía del mesías era sólo una trágica necesidad y una fase más en el cumplimiento de su verdadera misión. Esa misión, pues, no debía consistir únicamente en liberar al pueblo judío del exilio entre los pueblos sino en seleccionar y liberar todos los elementos sagrados y todas las «chispas» diseminadas entre los pueblos. El sabbataísmo, como nos hemos permitido llamar a este movimiento, al ser perseguido —por razones bien comprensibles— por las autoridades oficiales judías, llevó una vida clandestina y constituyó una herejía radical y mística en el seno del gueto. Sobre todo a finales del siglo XVII, tomó un giro cada vez más radical en las provincias europeas de Turquía, en algunas regiones de Polonia y particularmente en Podolia, así como en Moravia y Bohemia. He desarrollado esta evolución en un capítulo de mi libro *Las grandes corrientes de la mística judía* (1950) y en una exposición detallada sobre «Le mouvement sabbataïste en Pologne»[2]. Este movimiento llegó a su punto álgido en un antinomismo místico cuya última forma ejerció una poderosa atracción sobre ciertos grupos de judíos de Polonia y Bohemia-Moravia, a mediados y en la segunda mitad del siglo XVIII. La historia de este movimiento puede servir como ejemplo de la dialéctica de las evoluciones históricas.

La última etapa del sabbataísmo es conocida con el nombre de frankismo, debido a su profeta, Jakob Frank (1726-1791), quien fue eje de esta evolución y supo imprimirle su expresión más válida[3]. Frank y un sector de sus adeptos, procedentes de grupos sabbataístas más antiguos, fueron empujados al bautismo en 1759, en parte como consecuencia de unas persecuciones sobradamente justificadas, a ojos de sus adversarios judíos, por su doctrina y su tipo de vida, y en parte por las hábiles maniobras del clero católico de Galitzia, que en un principio no se dio cuenta del verdadero carácter de este sorprendente fenómeno y se creyó capaz de conducir de nuevo a estos disidentes al seno de la Iglesia católica ortodoxa. Las frankistas que, en la medida en que se convirtieron, lo hicieron en grupos cerrados, no tenían la menor intención de transformarse en auténticos católicos y fundirse en el seno de sus vecinos cristianos. Continuaron practicando su versión específica de una religión esotérica que veía en Jakob Frank a la encarnación del Dios oculto y mantuvieron una relación estrecha y continuada con los grupos sabbataístas que, en su gran mayoría —varios miles de personas en Europa oriental y central—, permanecían de cara al exterior dentro del judaísmo, conservando sus formas tradicionales pero nunca dejaron de ver en Frank a su jefe, el «Santo Maestro». Asimismo, el grupo seudo-católico de los frankistas mantuvo su indiscutida identidad como grupo judío, al menos de sesenta a ochenta años después de su conversión, es decir hasta bastante avanzado el siglo XIX, y no se disolvió sino hacia mediados del siglo pasado, después de que sus miembros se confundieran en el medio polaco a través de matrimonios mixtos cada vez más numerosos.

Creo que el estudio de algunos de los principales momentos del frankismo puede aportar una importante contribución a los asuntos que se debaten en este coloquio. Algunos aspectos que en otras herejías a menudo sólo fueron enseñados en forma velada o por alusiones esotéricas, justamente a causa de su carácter radical, encontra-

---

[2] *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXLIII, 1953, pp. 30-90, 209-232; t. CXLIV, 1953-1954, pp. 42-77.

[3] *Cf.* Aleksander Kraushar, *Frank i Frankiści polscy*, Cracovia, 1895, y la última parte de mi estudio en la *Revue de l'Histoire des Religions*.

ron aquí una expresión clara y firme. Las doctrinas nihilistas, por su naturaleza, no son nunca abiertamente enunciadas, e incluso en los manuscritos no son encomiadas sin reservas. Así por ejemplo, los estudios modernos sobre el gnosticismo han intentado muchas veces captar sus aspectos nihilistas, tal como están representados por Carpócrates y los fibionitas, pero debieron contentarse con la interpretación de escasos fragmentos. Vale la pena destacar que una de las expresiones más violentas de un puro nihilismo surgió de una forma herética del judaísmo, es decir de una religión cuya estricta disciplina y cuyo rigorismo ético estaban muy lejos del nihilismo. Pero en estas doctrinas y conceptos encontramos, justamente, el último precio que el judaísmo ha pagado por la idea mesiánica. Una teoría nihilista o, mejor dicho, una mitología, abrió desde dentro a importantes grupos judíos el camino hacia la era del progreso y de la Revolución francesa. Lo que los anabaptistas radicales, como David Joris en la generación de Lutero y los *jlisti* rusos en tiempos de Pedro el Grande y después, no formularon más que por alusiones, encontró una expresión bien concreta y precisa en los documentos de los frankistas. Nuestra discusión se basa en las fuentes aún existentes de la literatura frankista que, por su carácter radical, nunca fueron impresas pero se han conservado parcialmente en forma de manuscritos, sobre todo en la notable colección de 2 000 sentencias o *Logia* de Frank que han llegado hasta nosotros en los manuscritos polacos del *Libro de las palabras del Señor*[4].

El rasgo más importante para la comprensión del frankismo reside en el nuevo lenguaje del que se sirven los adeptos de esta secta. El mesianismo místico de los sabbatianos anteriores a Frank se servía de las complicadas doctrinas teosóficas de la gnosis cabalística en su forma tardía y formuló sus ideas heréticas acerca de la vocación de Sabbatai Cevi y su papel de liberador de todos los mundos en términos técnicos que nos son difícilmente accesibles. Esta terminología estaba destinada al iniciado y su simbolismo no era fácil de descifrar. Como los partidarios de Sabbatai Cevi querían mantenerse dentro del judaísmo —sólo un grupo que aún hoy existe (los doenmes) ha adoptado el Islam, siguiendo a su mesías[5]—, esta herejía debía conservar su carácter erudito. Se trata de la profundización de una teología transcrita en los textos hebraicos de los teólogos del sabbataísmo. Su comprensión exige notables conocimientos del mundo rabínico y cabalístico.

Pero Jakob Frank cambiaría todo esto. Se había formado en los medios sectarios de Podolia y Turquía europea, pero cuando en 1756 apareció en esos grupos como profeta y reencarnación de Sabbatai Cevi dejó de lado la terminología técnica de los cabalistas y la tradujo a un lenguaje popular, rico en imágenes. Hasta la figura del mesías sufrió un cambio decisivo que llevó consigo una destacada significación social. En lugar del mesías místico, adornado con la aureola de las más sublimes intuiciones, cuya función liberadora iba unida al conocimiento, a la gnosis del verdadero misterio de la divinidad, tal como aparecía entre los partidarios de Sabbatai Cevi, encontramos en Frank a un ser lleno de violencia, a un atleta-mesías. El mayor elogio que se hace a sí mismo es el de llamarse «rústico» *(prostak)*, es decir, hombre inculto, simple, sin conocimientos, interesado por las cosas concretas, y subraya sin cesar que Dios lo ha

---

[4] Dos manuscritos (a decir verdad, incompletos) de esta obra maestra frankista han sobrevivido a la destrucción de las bibliotecas polacas por los alemanes y se han conservado en la Biblioteka Jagiellonska de Cracovia.

[5] *Cf.* mi conferencia en el X Congreso Internacional sobre Historia de las Religiones, «Die kryptojüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei», *Numen*, VII, 1960, pp. 93-122.

escogido precisamente por su ignorancia, lo que sin duda también da a entender que ha elegido habitar en él. Los símbolos teosóficos y místicos de sus predecesores sabbataicos son traducidos por Frank y sus adeptos a nuevas imágenes en las que el simbolismo gnóstico adquiere un brillo similar al de la poesía folklórica. Los conceptos cabalísticos dejan paso a las alegorías populares judías y rumanopodólicas. Y, sin embargo, la ruptura con la tradición que implica hunde audazmente sus raíces en los restos de esa misma tradición. Frank era, sin duda, un ignorante por lo que respecta a la cultura rabínica de su tiempo, pero esto no quiere decir de ningún modo que sus concepciones no estuvieran profundamente influenciadas por la tradición rabínica, que en su versión popular llegaba hasta el ignorante. Por eso, cuando canta al cántico de la destrucción recurre como veremos a palabras de la Torá o de los Salmos o a palabras del Talmud que estaban en boca del pueblo.

La herejía cabalística de los sabbataicos concibió una Trinidad teosófica muy alejada por cierto de la Trinidad cristiana. Esta Trinidad se componía del «Santo Anciano», el «Rey sagrado» emanado de él, que era el verdadero Dios de la revelación, y su compañera, la «Chejina». Frank adoptó esta concepción, pero la vinculó con una mitología recién formulada que hacía referencia al relato bíblico sobre los patriarcas y, en primer término, a Jacob y Esaú. Jakob Frank trató de identificarse de forma mítica con esos dos personajes. Pero para entender estas asociaciones es preciso analizar brevemente los principales momentos del nihilismo de Frank, cristalizado en sus innumerables sentencias. Aunque incoherente en muchos detalles, en lo esencial es de una excepcional consecuencia.

El Dios verdadero que buscaban los patriarcas y sobre todo Jacob ha permanecido hasta el presente completamente oculto. El mismo mundo en el que vivimos no fue creado por él, pues de lo contrario el hombre y el mundo vivirían eternamente. Incluso la realidad de la muerte contradice la versión de la creación por el Dios verdadero. Este verdadero Dios es el Jacob secreto, cuyos mundos permanecen ocultos y sólo se revelarán el día de la Redención. Esos mundos guardan en sí la promesa de un contenido positivo pero inaccesible. Este contenido es ocultado por «aquél que está de pie ante Dios», un potencia demiúrgica que se llama también «Gran hermano», audaz metamorfosis del «Rey sagrado» de la trinidad sabbataica. El gran hermano es, como era de prever, Esaú, hermano mayor de Jacob, que en la Biblia recibe además el nombre de Edom. También él está rodeado de mundos en los que la vida y la libertad reinan como dueñas absolutas. Pero nuestro mundo es el producto de fuerzas inferiores, potencias del mal que han traído aquí la muerte y bloquean el camino hacia el «Gran hermano» y el «Dios verdadero». Este mundo está regido por «leyes indignas»[6]. De ahí el deber de poner fin al reinado de estas leyes, pues son leyes de la muerte que hieren la verdadera dignidad del hombre.

Para señalar el camino, Dios ha enviado emisarios: los patriarcas que han «cavado pozos»: Moisés, Jesús y, además, Sabbatai Cevi. La divina Sofía, que representa a la tercera parte de la Trinidad, la «Chejina» de los cabalistas y la «Virgen» de los católicos, intenta guiarlos por ese camino e incluso se les aparece en ocasiones, pero en conjunto tampoco ella puede manifestarse en este mundo malvado. Por esta razón los antiguos jefes erraron el camino, sin lograr ningún resultado. Por eso el mundo está cubierto por las sombras; Israel, que debía recoger la herencia de Jacob, se halla en el exilio, pobre y despreciado, y nosotros estamos, todos, ajenos a la vida

---

[6] Manuscrito de las «Palabras del Señor», *Ksiega slów pańskich*, § 1825.

verdadera. Hallar el acceso a esta vida es lo importante. La concepción de la «Vida» constituye la clave para Frank. La vida, según él, no es el ordenamiento armonioso de la naturaleza y su benigna ley sino la liberación de todo vínculo, de toda ley. La vida anárquica es el objeto y el contenido de su utopía, en la que se advierte una tendencia primitiva a concebir de modo anárquico la libertad y la promiscuidad de las cosas. Esta vida se desarrolla ante el «Gran hermano» y presenta toda la gama de matices que habitualmente refleja esta concepción en la tradición religiosa aunque encierren un significado diferente.

En la tradición judía, Jacob personifica al *homo religiosus* que busca el camino hacia Dios o que ya lo ha encontrado. Por el contrario, Esaú o Edom representa la vida terrenal, la violencia y el placer. En realidad, en el judaísmo rabínico Edom era el nombre dado a la cristiandad católica que no podía ser reconocida por el judaísmo de la Edad Media sino como una potencia negativa y hostil. En la transposición de los valores judíos que preconiza el nihilismo de los frankistas, la experiencia histórica del judío polaco se asocia ahora a una indomable nostalgia del mundo que le es negado. La Biblia *(Génesis,* XXXIII, 14) cuenta que Jacob había prometido a su hermano Esaú hacerle una visita en su casa de Seir, pero en ninguna parte se confirma que fuera. Para Frank, ese «camino hacia Esaú» (o Edom) constituye la pieza esencial de la liberación, el camino que él mismo, como el verdadero Jacob, señala a sus creyentes. Es posible que, desde fuera, ese camino pueda ser interpretado como una conversión al catolicismo, como una vía hacia el bautismo, pero en realidad no es más que un velo que oculta la verdadera significación. Porque el «camino hacia Esaú» es el camino hacia la vida real, anárquica, en la que se superan y desaparecen todas las leyes y todas las religiones. La abolición de todas las leyes y normas constituye la visión de la liberación nihilista. Toda religión positiva no es sino una túnica con la que se viste el creyente, con la que debe vestirse, ya sea el judaísmo, el Islam o el cristianismo o, mejor todavía, como en el caso de Frank, las tres religiones juntas. Para los miembros de esta secta, la verdadera creencia es algo esencialmente misterioso, algo que no puede exteriorizarse en instituciones y cuyo único medio de expresión es un ritual que simboliza la fuerza de la negación y de la destrucción. La sombría fascinación que ejerció sobre los frankistas esta idea —la idea del poder liberador de la destrucción— reaparece sin cesar en sus enseñanzas. Parodiando un epigrama talmúdico[7], Frank proclama: «Por donde pasaba Adán, el primer hombre, debía construirse una ciudad. Pero por donde voy yo, todo será destruido. Debo destruir y aniquilar, pero lo que construya permanecerá en pie eternamente»[8]. Sin embargo, aún no ha llegado la hora de esas construcciones.

La lucha por la destrucción, auténtico anarquismo, se apodera de todos los aspectos de nuestra existencia. El camino hacia abajo precede al camino hacia arriba. La escala de Jacob, vista en sueños, tenía la forma de una V[9]. El hombre debe rebajarse y degradarse para ascender, partiendo de la condición más miserable para alcanzar la libertad de la vida. Los ritos antinomistas que Frank practicaba con sus adeptos[10] representan la confirmación de la libertad mesiánica de la «Vida». Pensamientos de este tipo ya estaban en boga, ocultos por sombríos símbolos cabalísticos

---

[7] En el tratado *Berakhoth*, 31ª.

[8] § 2152 del manuscrito antes mencionado.

[9] § 542, 1974.

[10] Estos ritos son detalladamente descritos en un manuscrito frankista en lengua polaca, *Kronika*, que sólo Kraushar tuvo la posibilidad de estudiar. Este manuscrito parece haber desaparecido.

entre los sabbatianos de Salónica y sus compañeros de Podolia. En Frank adquieren una expresión robusta y evidente. Se trata de una moral nihilista que siempre aparece en épocas de crisis; en este caso anuncia la crisis social del gueto y con su ayuda los judíos pobres de los pueblos perdidos de Podolia buscan el camino hacia la libertad. Recordemos también las palabras de los *jlisti* rusos de la misma época, surgidos de una situación similar: «Si quieres conservar tu vida, por gracia del cielo, entonces, mata en tí no sólo tu carne sino también tu alma e incluso tu conciencia. *Libérate de todas las leyes y de todos los preceptos, de todas las virtudes, de la abstinencia y de la castidad. Libérate incluso de la santidad.* Desciende en tí mismo como en una tumba»[11]. La misma actitud, tal como la identificamos en los símbolos de Esaú y Jacob, aparece cristalizada aquí, como también refiere el más radical de los anabaptistas, David Joris, si hemos de creer a sus acusadores (y esto me parece plausible): «Que un davidiano creyente pueda vestirse con los ropajes de Esaú y guardar a Jacob en su corazón significa que adopta una falsa apariencia y que se asimila exteriormente a todas las religiones del mundo, cualesquiera que sean sus nombres, y así engaña al mundo, guarda oculta para sí su fe en su corazón y espera en secreto que la beatitud venga de Dios»[12].

No es necesario explicar lo que tiene de paradójico la glorificación de Esaú en boca de un judío. Frank fue el primer judío de Europa en adoptar esta actitud, que habría de desempeñar más tarde y hasta hoy un papel importante en la psicología de muchos grupos judíos. Esaú representa lo no teológico, lo elemental y lo terrenal que, a diferencia de las solemnes palabras referidas a lo espiritual en todas las religiones, no ha sido degradado y profanado por la mentira y la traición. En esas palabras podrían encontrarse los más diferentes motivos que, al unirse, crean la fuerza de esta explosión.

En efecto, su poder se debió a la conjunción de dos tipos sociales cuya contradicción caracteriza precisamente al judaísmo (grupo que tiene en alta estima los valores de la tradición y la erudición). El sabio y el ignorante representan a esos dos tipos. En los grupos sabbatianos, y sobre todo en los que rodean a Frank, hallamos la siguiente composición: por un lado, los talmudistas cultos y versados en los arcanos de la dialéctica, así como los cabalistas, y por otro, la gente común y, si hemos de creer los informes contemporáneos que conocieron al grupo frankista en Lvov antes del bautismo, los más pobres de los pobres, los proletarios judíos de clase baja[13]. Para los unos, «el camino hacia el abismo» que Frank preconizaba sin descanso constituía un anticlímax, la evasión de una espiritualidad exacerbada con la que gozaban de un modo inquietante; para los otros, que estaban en la más absoluta privación que imaginarse pueda, significaba una tenebrosa promesa de ascenso. La ferocidad del brote frankista se explica por la estructura social de los grupos sabbatianos. En Europa central, en Moravia, Bohemia y Alemania —donde también los medios ilustrados de la burguesía judía prestaban atención al anuncio sabbataico de un cambio— las teorías nihilistas de los fieles de Frank aparecen de forma más restringida y muy pronto se produce una estrecha vinculación, e incluso una amalgama, entre la idea de la emancipación judía *(Aufklärung)* procedente de Berlín y la de la metamorfosis frankista de la Cábala herética. Esta conjunción, de la que

---

[11] *Cf.* Hans von Eckhardt, *Russisches Christentum*, Munich, 1948, p. 283.

[12] Citado por Gottfrid Arnold, *Unpartheyische Kirchen —und Ketzer— Historie*, Schaffausen, 1740, t. I, p. 1387, art. 32.

[13] *Cf. Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXLIV, p. 49.

encontramos pruebas en algunos manuscritos frankistas de Bohemia y Moravia, conservados en lengua judeoalemana, pertenece ya a la generación de la Revolución francesa[14]. En cambio la mitología de Frank se forma en la generación anterior, pese a estar desprovista de la influencia del racionalismo occidental, y debe su poder a su inspiración gnóstica y a la utopía mesiánica, incluso cuando ésta última adquiere un carácter destructor.

Pero quisiera volver una vez más sobre «el camino hacia el abismo», en el sentido que le confiere Frank. Para él y sus adeptos, este camino tiene dos aspectos: uno histórico y otro moral. El aspecto histórico halla su expresión en la esperanza de un cambio radical y general de todas las relaciones humanas y, lo que es muy característico, en la visión del hundimiento de la Iglesia católica y de sus jerarquías, a las que, como vimos, Frank había simulado someterse[15]. No es pues de extrañar que los frankistas, ya permanecieran en el judaísmo o fueran bautizados, desarrollaran una psicología muy próxima a la de los «iluminados» revolucionarios de Alemania y Francia. Esto se advierte claramente en los frankistas de Bohemia, en el siglo XVIII, que permanecieron casi todos fieles al judaísmo, pero cuyo judaísmo, tal como lo entendía la tradición rabínica, había sido vaciado de sustancia por la nueva doctrina de Frank, la cual prometía una vaga esperanza de una nueva religión mística no convencional cuando se hubiese instaurado la libertad de una vida anárquica. Seguramente no es casual que el más eminente historiador del ateísmo, Fritz Mauthner, representante en los últimos años de su vida de una mística atea, perteneciese a una de esas familias de judíos frankistas de Bohemia[16].

Pero no fue el contenido positivo, que jamás ha podido ser definido, lo que dio impulso al sueño frankista, sino su visión de la destrucción y la subversión. Poseemos una paráfrasis frankista del libro de Isaías, escrito en Polonia (y en polaco) durante la Revolución francesa[17]. El autor ve en la Revolución francesa el instrumento que podría convertir en realidad la utopía de su maestro y los ambientes frankistas judíos o criptojudíos muestran una evidente simpatía por la Revolución. Justamente esta simpatía por las ideas revolucionarias es la base de la transformación del pensamiento, hasta entonces esencialmente nihilista, de este grupo. Habiéndose limitado hasta ese momento a una propaganda clandestina en el gueto y a ritos subversivos, el movimiento comenzó a orientarse hacia otras vías, gracias al contacto con el contenido positivo de la idea de libertad que pronto se vio desplazado por la idea puramente negativa de ella que se habían hecho los primeros frankistas. Mientras no se vislumbró en el horizonte ningún camino positivo que pudiese conducir a la realización interior de una sublevación mesiánica contra el gueto y su entorno, esta rebeldía conservó su carácter nihilista. Pero una vez que las circunstancias históricas abrieron otras perspectivas, los seguidores de Frank se convirtieron en protagonistas de las nuevas ideas, en sus formas más diversas. Cuando se extinguió el fuego mesiánico, la prosaica idea de progreso reemplazó a la de la liberación, y la nueva

---

[14] Sobre uno de esos manuscritos, *cf.* mi artículo «Un comentario frankista a Hallel» (en hebreo), en *I.F. Baer, jubilee volume,* Jerusalén, 1960, pp. 409-430; sobre otro, proporcionaré detalles en una conferencia en la Academia Israelí de Ciencias y Letras.

[15] *Cf.* el artículo mencionado en la nota precedente, p. 413, y el texto publicado por W. Wessely en *Orient,* XII, 1851, col. 534-543, 568-574 («Aus den Briefen eines Sabbatianers»).

[16] Fritz Mauthner, *Erinnerungen,* Munich, 1918, p. 306.

[17] Parcialmente publicada por Kraushar, ob. cit., t. II, pp. 186-218. El manuscrito completo que, hasta 1940 se encontraba en la biblioteca de la Gran Sinagoga de Varsovia, se perdió después de la segunda guerra mundial.

escala de los valores de las luces y la reforma a la visión de un cataclismo y caos general. Un sobrino de Frank, hijo de una prima suya, perteneciente al grupo de Moravia y, originario de una familia de la alta burguesía judía que terminó por formar parte de la nobleza austríaca, personifica esta transformación. Frankista militante, en 1775 se convirtió al catolicismo y fue uno de los más conocidos portavoces literarios de las ideas ilustradas, en la época del josefismo en Austria. Al estallar la Revolución francesa, se trasladó a Estrasburgo y llegó a ser uno de los jacobinos de mayor poder. Al mismo tiempo mantuvo estrechas relaciones con su grupo y, durante algún tiempo, corrió el rumor de que asumiría la dirección de la secta después de la muerte de Frank. Miembro del partido de Danton, subió con él al cadalso bajo el nombre de Junius Frey[18].

El aspecto moral de ese nihilismo acabó por expresarse en ritos antinomistas, a los que ya nos hemos referido. No basta con negar los valores y las normas «para alcanzar el elixir de la vida. Es preciso profanarlos»[19]. No es de extrañar, pues, que estos ritos implicaran una degradación moral de sus adeptos y les llevaran incluso, como ocurre a menudo en tales grupos, a practicar la promiscuidad sexual[20]. Sin duda, esto contribuyó más que las diferencias ideológicas, casi incomprensibles para un judío contemporáneo, a despertar una enemistad a ultranza en los ambientes judíos ortodoxos.

El descenso hacia el abismo para encontrar allí la vida no es más que otra fórmula de la vieja doctrina antinomista de la «santidad del pecado», defendida ya en tiempos de Sabbatai Cevi por el ala radical de los sabbatianos. Los soldados no pueden elegir la vía por la que se apoderarán de las fortalezas que atacan. Si es necesario deben atravesar hasta las aguas más sucias. La parábola de los soldados no es casual. Frank, el soñador del nihilismo, era un apasionado admirador del ejército. La extravagancia de la utopía anárquica y destructora se compensa con el entusiasmo experimentado por la disciplina del soldado. Pues los soldados, dice un curioso epigrama, no deben tener religión[21]. Su deber es obedecer al general. Encontramos así en Frank la glorificación de los dos principios más ajenos a la realidad del judaísmo del este de Europa hacia 1750, principios a los que, paradójicamente, convierte en entidad: presenta la libertad de una vida anárquica como un ideal y la disciplina del soldado que cumple pasivamente con su deber como una ley. Frank es el primer militarista judío que conocemos y lo es sin reservas. No puedo entrar aquí en detalles sobre las relaciones entre esta ideología militarista y las esperanzas judías de Frank que conservó pese a su visión de la destrucción de las viejas fronteras. Frank, en efecto, no pensaba en categorías cosmopolitas. Aun en sus más violentas elucubraciones contra el rabinismo, sigue siendo un embajador de los judíos y sólo piensa en el destino de los judíos. Colocado en los límites extremos del mesianismo, Frank no puede desentenderse de éste, aunque pague por él un elevado tributo.

Antes hablamos del camino hacia el abismo, que es el camino a Esaú, el camino que lleva al Esaú de la historia, es decir al mundo no judío, al mundo de la realidad concreta, pero que también lleva al Esaú del misticismo, al «Gran hermano» que está «de pie ante Dios». El Esaú místico es el espacio donde quedan abolidas las leyes y

---

[18] Como judío llevaba el nombre de Moisés Dobruchka; cuando se hizo cristiano, se ennobleció y fue conocido por el nombre de Franz Thomas von Schoenfeld. Su carrera merece ser estudiada detenidamente.

[19] «Palabras del Señor», § 96.

[20] *Cf.* por ejemplo la descripción de ese ritual en la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXLIV, pp. 64-65.

[21] «Palabras del Señor», § 1419.

reina la vida. En el camino que lleva a él, el creyente alcanza la «gnosis», que entre los frankistas se llama la «gnosis de Edom» *(dat-'at Edom)* y, al mismo tiempo, por un juego de palabras, la «religión sagrada de Edom» *(dath Edom hakedocha)*. Exteriormente, la religión de Edom se identifica con el catolicismo; interiormente, es la gnosis nihilista cuyo verdadero sentido estriba en saber que nada de lo exterior puede representar jamás algo interior y que lo interior sólo puede conservarse en contradicción con todo lo que es exterior y sólo puede llegar a imponerse por la destrucción de todo lo que es exterior.

En las agrupaciones heréticas y también en el cristianismo está muy difundida la idea de que la Trinidad divina debe manifestarse en la historia. Es bien sabida la historiosofía de los joaquinitas concerniente a la revelación de la Trinidad en tres estadios o «estados». Pero los fieles de David Joris enseñaron también que la Trinidad está representada históricamente por tres personas enviadas en distintas épocas como mediadoras ante el género humano: Moisés, Cristo Jesús y Cristo David, es decir David Joris[22]. A partir de la Trinidad sabbatiana, los frankistas desarrollaron una idea análoga. En un principio se pretendió que Sabbatai Cevi representaba a la figura inferior de esta trinidad, la Chejina. Barujia[23], fundador de la tendencia radical entre los sabbatianos de Salónica, de la que procedía históricamente Frank, habría sido una encarnación del «Santo Rey» y Jakob Frank habría venido como delegado y como encarnación del Dios superior, el «Santo Anciano». Pero más tarde el mismo Frank abandonó este esquema, sin duda a causa de su tipología de Jacob y Esaú, que representaban dos aspectos de la Trinidad en mayor o menor relación con él mismo. Frank nos muestra el camino hacia Esaú porque al llegar a ese lugar podrá también revelarse el verdadero Jacob, que es él mismo. Pero, de este modo, queda sin representación la tercera figura de la Trinidad, la Chejina o la «Hija» de los cabalistas. Entonces, Frank enuncia, con creciente insistencia, la teoría de que el verdadero mesías, conforme a la naturaleza femenina de la Chejina, debe ser una mujer y para mayor precisión su propia hija Eva, quien posteriormente será el último jefe de la secta hasta su muerte en 1816. «Todas las armas de los reyes están en sus manos» declara entonces Frank, y sólo a través de ella se encuentra el camino hacia la «vida». Durante trece años, Jakob Frank fue prisionero de las autoridades católicas en Czenstochowa, centro del culto a la Virgen en Polonia, y en sus discursos se confunden sin cesar los símbolos cristianos de la Virgen y los símbolos judíos de la Chejina con los de la Eterna Sofía, adaptados a los dos sistemas. Esta es, pues, una prefiguración de la teoría desarrollada por Enfantin en la época mística del saintsimonismo, según la cual la escala de valores necesita de *un mesías femenino,* de lo que pronto se deducirá que este último mesías femenino debe ser una judía, como lo demostró Barrault en su llamamiento «A las mujeres judías» en 1833[24].

Mucho tiempo antes de que los eruditos de las tres últimas generaciones conociesen los manuscritos de los frankistas, que constituían hasta entonces una literatura clandestina, no existía duda alguna sobre el carácter de ese fenómeno. La expresión «frankista» no era usual en la literatura contemporánea y sólo apareció mucho más tarde. En el lenguaje popular, los frankistas, como todos los demás sabbatianos, eran llamados *Schebsen* o *Schebsel*, deformación irónica y peyorativa de

---

[22] G. Arnold, ob. cit., t. I, p. 1384.

[23] Sobre Barujia, *cf.* mi estudio histórico en la revista trimestral *Zion* (en hebreo), t. VI, 1941, pp. 119-147, 181-202.

[24] *Cf.* J.L. Talmon, *Political messianism*, Londres, 1960, pp. 122-124.

la pronunciación polacojudía del nombre hebraico de Sabbatai, *Schabse* (*Schöps* significa cordero en alemán). En el siglo XVIII, cuando en el gueto se decía de un judío que era un *Schebs*, ese término expresaba, dentro del sólido marco del judaísmo, el mismo sentimiento de horror e indignación moral y cívica que cuando se hablaba hace ochenta años de los nihilistas. Gottfried Selig, escribía ya en 1771, con plena conciencia de las relaciones entre el nihilismo y las ideas de las «luces», en una revista alemana: «A estos malditos se les llama *Schoepsel.* Se los encuentra sobre todo en Polonia y son violentamente perseguidos por los otros judíos porque tienen una afición al librepensamiento y no quieren reconocer la Biblia como libro sagrado ni admitir la obediencia a la autoridad civil como un deber de partido»[25].

Del análisis de las enseñanzas frankistas y de otros documentos escritos sólo para los adeptos se desprende de forma evidente que no se trataba en modo alguno de puras calumnias. Los frankistas representan la forma más extrema de una herejía judía popular en la que la crisis espiritual y social del antiguo judaísmo encontró una violenta formulación. La figura central de este movimiento es una personalidad sombría, despótica y repulsiva en más de un aspecto, que dio rienda suelta a sus instintos salvajes y les aportó una superestructura ideológica. Los fieles de este movimiento eran sin embargo verdaderos creyentes, que encontraron en las promesas de una utopía terrenal de carácter anárquico una especie de liberación que el judaísmo rabínico les negaba. El frankismo, a fin de cuentas, puede definirse como un intento prematuro de integrar el judaísmo en una forma de vida europea secularizada, renunciando a su contenido específico pero no a su vocación o a lo que de ella quedara. Precisamente por haberse realizado este intento antes de tiempo, nunca superó el estadio de la rebelión y fue cortado de raíz o mejor dicho fue disuelto en la medida en que no se integró, transformándose al mismo tiempo, en la nueva era.

---

[25] Selig publicó estas observaciones en su semanario *Der Jude*, Leipzig, 1779, p. 79.

H.-C. PUECH.— Hay dos ideas que me parecen muy interesantes en el frankismo. La primera está relacionada con la gnosis de los siglos II y IV: la necesidad de agotar la decadencia y la abyección para liberarse del mundo a través del desprecio. La segunda interesa a la historia de las religiones: en realidad, constituye un fenómeno extraordinario este mesías que reniega de sí mismo y en el que sin embargo, se sigue creyendo.

B. BLUMENKRANZ.— En el frankismo, del que usted ha hablado, tenemos un movimiento antirrabínico pero protegido por las autoridades católicas. Ahora bien, en España, a mediados del siglo XII, tenemos a los caraítas, movimiento también antirrabínico, perseguido por la comunidad judía como los frankistas en Polonia, pero esta vez con el apoyo de la autoridad civil. Me gustaría que me diera su explicación acerca de esta diferencia.

E. DELARUELLE.— Quisiera hacer una pregunta al señor Scholem y, al mismo tiempo, hacer una observación de interés general. Evidentemente, sería interesante analizar, desde el punto de vista de la psicología colectiva, cómo se comportan las minorías y las mayorías.

Una pregunta, ahora: este sabbataísmo ¿debe algo al prerromanticismo alemán? ¿Debe algo a Lessing que recuerde el pasaje acerca de los tres fundadores de la religión?

G. SCHOLEM.— Agradezco mucho las observaciones del señor Puech. Ni que decir tiene que el frankismo presenta un especial interés para la historia de las religiones porque es el único movimiento de carácter nihilista que conozco en el que es posible estudiar la psicología, las reacciones, la simbología y la utilización de la Biblia, gracias a una documentación proveniente de los mismos creyentes.

En cuanto al problema señalado por el señor Blumenkranz, quisiera decir que hay quizá cierto malentendido. La protección de las autoridades se fundaba en un contrasentido. Se trataba de un fenómeno de marranismo voluntario. No hay que olvidar tampoco que Frank fue detenido y luego encarcelado hasta que un general ruso lo liberó. En realidad, no se puede hablar de protección. Los adversarios judíos de los frankistas no cesaban de advertir a las autoridades de la Iglesia católica de que se engañaba al considerarlos como cristianos, cuando eran sabbatianos.

No es fácil responder a la pregunta del señor Delaruelle. Los documentos polacos que tenemos de Frank no son románticos. Pero los frankistas se afiliaron gustosamente a organizaciones secretas prerrománticas, a órdenes francmasónicas. Además, al estudiar, sin pensar en el frankismo, la trayectoria de un cabalista de esta época, Ephraim Joseph Hirschfeld (c. 1755-1820), que escribía en alemán y era miembro muy activo de la organización de los Hermanos Asiáticos, encontré en el origen de esta orden a un frankista.

Lo mismo sucede con un buen número de sabios y médicos, muy conocidos en Alemania y París. Por ejemplo, David Koref, originario de Silesia, excelente médico, profesor en Alemania y París, donde alcanzó un gran éxito. Koref fue un auténtico romántico y mantuvo relaciones con frankistas.

CONCLUSIONES

G. DUBY

Sacar conclusiones de un encuentro tan fecundo puede ser una tarea singularmente difícil cuando se quiere, como creo que debo hacerlo, sintetizar estas conclusiones en los más breves términos. Por lo tanto, es necesario elegir y puesto que no soy historiador de las religiones ni de la herejía, pues me he dedicado especialmente al estudio de algunos de los aspectos de la sociedad medieval, esa elección se orientará de la siguiente manera.

Apenas me detendré en el contenido doctrinal de las herejías, y esto es un duro sacrificio porque en el curso de los debates se han hecho precisiones muy importantes y valiosas. Me esforzaré por atenerme a los límites que en un principio se habían impuesto a estas jornadas de estudio y que quedaron definidos en su título: «Herejías y sociedades.» Me referiré, en particular, al cuestionario preliminar, muy pertinente y muy estimulante, que planteaba como uno de los puntos centrales «El papel del hereje, su función en la sociedad», y esto dentro de un ámbito claramente determinado: la cristiandad latina entre los siglos XI y XVIII. No creo que haga falta insistir en el valor de las aportaciones que han tocado campos más allá de los límites de este marco, ya se trate de las márgenes eslavas en vías de cristianización, donde la apostasía aparece como una manifestación de rechazo, ya se trate del mundo bizantino, del Islam o del judaísmo rabínico.

Antes de iniciar estas reflexiones, que serán de orden metodológico, haré algunas observaciones de carácter general.

1) Mi primera impresión es la de haber tomado conciencia más clara de un hecho muy importante en la historia de la civilización europea: la permanencia, la ubicuidad de la herejía, siempre decapitada y siempre renaciente bajo múltiples formas. La herejía se manifiesta como una hidra, pero es evidente que esta hidra no es siempre igualmente virulenta. Primera tarea, muy necesaria: interesa, pues, situar en el tiempo, con la mayor exactitud posible, los accesos de vitalidad y, a la inversa, las fases de relajación, de adormecimiento. En efecto, se trata de observar —por emplear los términos del cuestionario— al hereje «en el proceso histórico». Dicho de otro modo, necesidad de una cronología. El trabajo, en gran parte, está listo. En consecuencia, basta con afinar, confrontar, para ver cómo se perfilan con precisión los períodos en que los testimonios sobre la herejía se multiplican y aquellos que, por el contrario, aparecen huecos, vacíos. Varias veces se ha hablado, en el curso de estas jornadas, de las siete u ocho décadas de bonanza entre la fermentación de la primera mitad del siglo XI y las profundas convulsiones de ese siglo. Sin embargo, al considerar la cronología en su conjunto, llama inmediatamente la atención una oposición que creo fundamental.

Por una parte, la época medieval, que yo llamaría la época de las herejías vencidas, o mejor dicho, de las herejías sofocadas. La herejía es en ella permanente, abundante; es endémica, incluso necesaria, vital, orgánica, pero termina siempre derrotada. Es preciso descomponer este primer período en dos fases sucesivas: una primera fase de

herejías cortas (ya se hizo referencia a esto al hablar del siglo XII: «su vida es corta pero intensa, pocas herejías sobreviven a una segunda generación»), seguida de otra fase en la que las herejías se hacen mucho más tenaces y cada vez más resistentes. Después de esa primera época de las herejías sofocadas, domesticadas y paulatinamente vencidas, comienza a principios del siglo XVI, con la ruptura luterana, con esa herida que aún no ha cicatrizado y que contribuyó a hacer estallar un universo hasta entonces unitario, la época de la coexistencia y de la participación territorial, participación que fue soportada antes de ser aceptada y aceptada luego con una indiferencia cada vez mayor. A partir de ese momento, la propia función de la herejía, constituida desde entonces en «sociedad externa» y la propia situación del hereje en relación consigo y con los demás cambiaron radicalmente. Esta es la razón por la cual el historiador de la Edad Moderna no puede estudiar la herejía de igual manera que el medievalista, no sólo porque los documentos cambian totalmente de naturaleza o porque el progreso de las técnicas de expresión, las «armas» de la herejía, ya no son las mismas, sino porque el clima de conjunto sufre una mutación decisiva. Se pueden, pues, reconocer dos corrientes bien diferenciadas. Nos hemos dado buena cuenta de ello y el único fallo de este coloquio es que, pese a algunas intervenciones y desafíos a veces muy meritorios, no se puede decir que haya dado lugar a serias confrontaciones metodológicas entre los medievalistas y los historiadores de la Edad Moderna.

2) Pienso también que he tomado una conciencia más clara de la dificultad de definir al hereje y por lo tanto, y esto es lo importante para nosotros los historiadores, de la dificultad de reconocerlo a través de los documentos. Hemos partido de una definición propuesta por un historiador-teólogo: el hereje es aquel que elige, que selecciona una verdad parcial de la verdad total, y luego se obstina en su elección. Pero pronto nos damos cuenta de que la tarea de quienes escrutamos el pasado es distinguir con exactitud a aquéllos que, en un momento determinado, fueron designados por sus contemporáneos —por algunos de sus contemporáneos— como herejes. Ahora bien, los criterios de ese juicio podían diferir de modo radical, en un mismo momento. Un hombre podía ser llamado hereje por su interlocutor en el calor de una discusión, perseguido como hereje por un maniático de la Inquisición, por un obseso de la desviación, a menos que lo fuese por un Maquiavelo de la política, y no ser considerado como tal por un canonista o por su confesor. Esto nos lleva a otra tarea, mucho más difícil que la ordenación cronológica a la que antes hacía referencia: delimitar en cada momento lo que en estos debates se ha denominado con acierto el «contorno» del medio herético. La empresa es muy delicada, y me pregunto si incluso será posible en un medio con frecuencia clandestino y siempre muy fluido, tan fluido que escapa a cualquier límite. Volveré en seguida sobre este punto.

3) Para terminar con estas reflexiones de carácter general señalaré la conveniencia de meditar sobre un hecho evidente. Un hereje llega a serlo por decisión de las autoridades ortodoxas. En un principio es, y con frecuencia seguirá siéndolo para siempre, un hereje a ojos de los demás. Precisemos: a ojos de la Iglesia, de *una* Iglesia. Consideración importante porque presenta como históricamente indisoluble la pareja ortodoxia-herejía. Pero no hay que suponer que son como dos provincias limítrofes separadas por una frontera bien marcada. Se trata más bien de dos polos entre los que se extienden anchas márgenes, enormes zonas de indiferencia quizás, a veces de neutralidad, pero en cualquier caso franjas indecisas y movedizas. Movedizas: esta comprobación puede ser fecunda para aquél que se interese no sólo por los

contornos del medio herético sino también por las fases de la historia de la herejía y por el contenido de las doctrinas heterodoxas.

a) Está claro que según la Iglesia ortodoxa se mostrara más o menos exigente en un momento o en otro, el sector de la sociedad tachado de herético, y como tal hostigado y condenado, era más o menos amplio. Esta observación permite plantear con más seguridad un problema que apenas se ha rozado aquí: el de la herejía dentro de la herejía. Cuando una herejía surge en el seno de otra es porque una parte del medio herético se ha erigido en Iglesia. Tal vez la herejía sea siempre una Iglesia en potencia, pero para que genere sus propias herejías es preciso que se convierta en una verdadera Iglesia, es decir que comience a excluir y condenar.

b) Por otra parte, si consideramos las distintas fases ¿no sería acertado pensar que los períodos en los que la virulencia parece acentuarse y los testimonios sobre la herejía desaparecen en las fuentes son a veces aquéllos en que la ortodoxia se hace menos rígida, se muestra indulgente, acogedora? Por indolencia, o bien porque la Iglesia está ocupada con su propia reforma y asume parcialmente la inquietud herética, o bien porque su estado de debilidad la lleva a esforzarse en obtener ciertas reconciliaciones. El estudio de la herejía —todos lo hemos advertido— desemboca en el estudio de la tolerancia y de sus motivaciones.

c) Por último, el papel fundamental e inmediato que desempeña la ortodoxia en la aparición y producción de la herejía afecta también al contenido de las doctrinas heterodoxas. En efecto, la sentencia de condena pronunciada por los «clérigos» aísla y nombra a un cuerpo de creencias. Al nombrarlo, lo asimila (a menudo equivocadamente, por desconocimiento o por desprecio) a conjuntos dogmáticos conocidos, clasificados. De este modo ¿no se induce a la doctrina condenada a nutrirse de esas antiguas herejías? O, dicho de otra manera, ¿no influye en la propia evolución de la creencia herética?

Estas breves reflexiones de carácter general tal vez no resulten inútiles antes de abordar el problema central, «Herejías y sociedades», y de ver de qué modo podemos, al término de estas jornadas de trabajo en común, modificar, ajustar y completar el cuestionario que se nos proponía inicialmente.

A mi juicio, una de las primeras aportaciones de este coloquio fue la de demostrar la necesidad de orientar la investigación histórica de muy distinta manera, según trate del nacimiento, o mejor dicho, de la formación de una doctrina herética, o de su difusión. Puntualizaré, además, que ahora parece imprescindible analizar el caso del heresiarca completamente aparte. Salvo excepciones, en mi opinión muy escasas, el heresiarca pertenece a los círculos dirigentes de una Iglesia, cenáculos, escuelas o pequeños grupos de reflexión, es decir a medios en los que el historiador puede penetrar con bastante facilidad porque son los que han dejado huellas documentales más abundantes. La definición teológica del hereje puede aplicarse al heresiarca, pero sólo a él. Sin duda, sólo él elige, propone la *sententia electa*. Pues para que haya *sententia* debe haber verdadero razonamiento, formulación intelectual y, por lo tanto, cultura. Además, en la mayoría de los casos se trata de una decisión individual o al menos de la decisión de un pequeño grupo. Al historiador le está pues permitido examinar en profundidad las reacciones de la personalidad del heresiarca frente a su medio; le está permitido preguntarse por su psicología. Este era uno de los principales objetivos de nuestro programa: ¿cómo llega a su elección el heresiarca? ¿A qué

lecturas reacciona? ¿Contra cuáles de sus colegas? Estos son otros tantos problemas que es posible plantearse a propósito de Lutero o, como aquí se ha demostrado, a propósito de Wyclef. A propósito del heresiarca, de acuerdo con los instrumentos de que disponemos los historiadores, sólo podemos formular, pues, una de las preguntas propuestas: ¿se trata de un enfermo, de un neurótico? Y, en ese caso, ¿qué clase de neurosis padece? ¿Neurosis de angustia, neurosis de orgullo, neurosis de frustración, neurosis de aislamiento? ¿Es, realmente, un «descarriado»? Entendámonos: «descarriado» a ojos de quienes tienen la conciencia tranquila de estar en el camino recto. Agreguemos además que el heresiarca, por ser un «intelectual» que reacciona frente a un pequeño número de colegas que le rodean, aparece por lo general como un ser muy vulnerable, fácil de dominar, de someter, y debe dar pruebas de heroísmo para mantenerse *pertinax*. Los casos de doblegamiento, de autocrítica, de arrepentido retorno al seno de la madre Iglesia, son innumerables y apasionantes. Pensemos por último en la capacidad de absorción del ambiente ortodoxo. ¿Se utilizó la canonización como forma de neutralización póstuma sólo en el caso de San Francisco?

Evidentemente, el planteamiento del historiador que se interese por la difusión de la doctrina herética debe ser muy distinto. Debe desplazar su campo de observación para captar los comportamientos colectivos y, en consecuencia, modificar sus métodos. Le conviene considerar primero, los vehículos de transmisión: por una parte, establecer una geografía de los caminos y centros de irradiación; por otra, observar los medios de propaganda, discursos públicos, privados, escritos, imágenes; y, por último, detectar a los agentes, los agitadores, todos aquellos que son a veces individualmente, accesibles a la observación histórica, como los heresiarcas, pero que no tienen las mismas actitudes psicológicas y no proceden, por lo general, del mismo medio social.

La doctrina transmitida es recibida. ¿Por quién? Por seres insatisfechos, a los que la Iglesia a su alcance no ha sabido llenar sus exigencias espirituales y que, por eso, se apartan de ella y prestan oídos a otros mensajes. Recuerdo la sugerencia que se ha hecho de considerar la herejía a veces como una devoción fallida, yo diría como una devoción frustrada. En cualquier caso, el adepto, por su comportamiento mental, difiere mucho del agitador y más aún del heresiarca. Su actitud, más pasiva, más negativa, es una actitud de rechazo. Señalemos de pasada que siempre han existido distintas formas de rechazo en las conductas religiosas, comenzando por la evasión mística —prescindir del sacerdote sin por eso levantarse contra la Iglesia— y la «huida al desierto», es decir la conversión a la vida cenobítica. Y tal vez convendría estudiar con atención cómo se ordenan en la historia herética los períodos de florecimiento de las herejías y aquéllos en los que prosperan las órdenes religiosas, descubrir si hay unas veces coincidencia y otras compensación.

No es imposible localizar los motivos de este rechazo, de esta oposición a la disciplina y a las autoridades eclesiásticas que conviene distinguir minuciosamente para luego clasificarlos. A veces, la Iglesia fue rechazada por la insuficiencia de su equipamiento sacerdotal (este fue el caso, según parece, de muchas zonas rurales de Europa durante el siglo XI o después de la Peste Negra) o por la falta de adecuación de los sectores más activos del cuerpo clerical a las necesidades espirituales del pueblo (aquí habría que reflexionar sobre el fracaso de San Bernardo frente a los cátaros). Pero, además, la Iglesia fue rechazada por algunos que la juzgaban indigna; actitud menos pasiva de hombres que extremaban las exigencias morales respecto a unos sacerdotes que ellos hubieran querido más puros o más pobres. Por último, algunas Iglesias fueron rechazadas porque se las sentía ajenas a la Nación o visiblemente

aliadas a poderes políticos o económicos detestados. Así pues, parece evidente la necesidad de proceder a un ánalisis económico y social del medio herético, tal como se ha hecho aquí, de modo admirable, a propósito del husitismo.

La doctrina propagada parece, entonces, satisfactoria a ese grupo que la adopta más o menos completamente, más o menos abiertamente, contra esa Iglesia execrable. Ese grupo de sectarios es, como hemos visto, difícil de detectar. La historia, por lo general, no puede conocer más que la herejía visible; se le escapan las herejías ocultas y aquellas que por su capacidad mimética (pensemos en los valdenses de la Italia del siglo XIII, por ejemplo) se confundieron con la ortodoxia. Es importante situar con exactitud, primero en el espacio, aquellas sectas que aparecen suficientemente claras en los documentos. Propongo, pues, como una de las tareas más urgentes, establecer una geografía, una cartografía de la herejía, localizar los centros de recepción en las ciudades y en el campo; los puntos desde los que se difundió la doctrina, los caminos que siguió, los asilos en que los herejes perseguidos hallaron refugio, como esos valles de los Alpes que durante tanto tiempo desempeñaron el papel de conservatorio. Esta investigación previa serviría para abrir camino a los ensayos de interpretación social, a los esfuerzos destinados a establecer la relación de los grupos de adeptos con los distintos niveles sociales (ricos o pobres) y con las diversas formas de agrupación (¿se trata de una herejía que se manifiesta en el marco de las familias, en el de los gremios, cofradías u otras asociaciones como las *consorteries*?) La investigación, como he dicho, se hace entonces muy difícil. Nos hemos dado cuenta, al hablar del siglo XII, de la dificultad para conocer la situación del hereje en la organización social de su época y, del mismo modo, al abordar el problema del jansenismo, hemos sentido la necesidad de un análisis riguroso y preciso de las zonas sociales en las que esa doctrina herética pudo encontrar sus centros de difusión. Me inclino incluso a creer que la investigación tropieza aquí con obstáculos insuperables. ¿Cómo delimitar con precisión los contornos de los medios heréticos rurales cuando siempre ha sido tan difícil para el historiador conocer a fondo las sociedades campesinas?

Por último, los debates han demostrado en varias ocasiones cómo las mismas doctrinas, al ser transmitidas y propagadas, sufrieron una degradación y una renovación. Pero también se ha puesto de manifiesto que los documentos que permitirían observar de cerca esa degradación o esa renovación son escasos y de interpretación muy delicada. Pero este concepto de degradación y progresiva infiltración de los cuerpos de creencias desde los ambientes «intelectuales» a los medios de nivel cultural inferior ¿permite descartar como falso el problema de herejía culta-herejía popular, o al menos plantearlo de manera quizás más justa y en cualquier caso más estimulante? Pues la doctrina recibida siempre se deforma. En principio, debido a los intermediarios, a los propagandistas: esos mercaderes, esos cruzados, por ejemplo, que importaron de Oriente cierta idea del bogomilismo, simplemente las madres de familia que transmitieron los dogmas clandestinos de generación en generación. Pero la herejía se deforma también por influencia de los mismos que se adhieren a ella, puesto que en el ánimo de los adeptos la doctrina se mezcla con creencias «populares» mucho más simples, mucho más toscas. En efecto, en los medios que se apropian de una herejía, casi siempre intervienen, como agentes deformantes, las actitudes colectivas latentes que, por lo demás, favorecieron la aceptación de la doctrina, esas actitudes ansiosas, que la Iglesia llama supersticiones pero que nosotros podemos definir como comportamientos religiosos instintivos, fundados en representaciones extremadamente simples. Es en ese nivel de las conciencias donde conviene buscar las

raíces de las prohibiciones, de los tabúes, de los «modos de exclusión y participación» que pueden adoptar formas muy netas dentro de un esquema generalmente dualista. El dualismo, cuya existencia se registra en ese nivel de conciencia, participa de muchas pulsiones instintivas, y en especial del sentimiento de culpabilidad sexual, lo que explica la frecuencia con que aparece en el seno de los grupos heréticos la exigencia de pureza, si no en el mismo creyente, al menos en el responsable de la transferencia, en el «perfecto».

En este profundo nivel de las psicologías colectivas es posible descubrir también los temas tan simples de las herejías «populares»: mito de la igualdad primitiva de los hijos de Dios, espera del fin de los tiempos, y por último ideal de pobreza, que a veces se manifiesta expresamente pero nunca deja de ser oscuramente deseado, como vimos en las herejías de los siglos XI al XIII, sin duda porque en ciertos medios sociales esta idea elemental compensaba la mala conciencia de una riqueza mal conseguida. En todo caso, la fusión progresiva de las doctrinas elaboradas por los heresiarcas con estas creencias toscas explica, en mi opinión, los «resurgimientos», centrados en esas actitudes religiosas latentes, y explica también ciertos corrimientos de la herejía desde ciertos niveles sociales que, poco a poco, al acceder a una cultura superior, se hacen alérgicos a formas demasiado primitivas, hacia otros medios menos evolucionados. Por último, quiero agregar que estos cuerpos de creencias digamos «populares» (aunque creo que sería más adecuado considerarlas como creencias de base afectiva puesto que están presentes en toda conciencia) fueron ellos mismos capaces de experimentar fermentaciones religiosas espontáneas, al margen de cualquier intervención de una doctrina culta. Fue entonces, indiscutiblemente, cuando actuaron los estímulos de orden económico y social. Desde un punto de vista personal, no creo que, al estudiar el fenómeno herético, siempre sea necesario analizar la coyuntura económica y social. Pero hay casos en los que verdaderamente se discierne un movimiento dialéctico. Casi todos corresponden a momentos de violenta afloración de las creencias «populares», como por ejemplo en el movimiento de los flagelantes, juzgados y perseguidos como herejes por una Iglesia intranquila.

Por último, y para concluir, quiero destacar la importancia de la represión en la historia de las herejías y de los herejes. Ya hemos visto que la ortodoxia promueve la herejía al nombrarla y condenarla. Podemos ver además que la ortodoxia ha reabsorbido a más de una herejía domesticándola, reconciliándose con ella, apropiándosela. Pero hay que decir también que la ortodoxia, pero el hecho de castigar, de perseguir, pone en pie todo un arsenal que luego vive su propia vida y que, con frecuencia, sobrevive largo tiempo a la herejía contra la que debía luchar. El historiador debe considerar atentamente esas instituciones de detección, su personal especializado, a menudo constituido por antiguos herejes redimidos. Aún está por hacer una historia profunda de la psicología del inquisidor, su formación, sus manuales de referencia. La ortodoxia, porque el hecho de castigar y perseguir, crea igualmente determinadas actitudes mentales, la obsesión de la herejía, la convicción entre los ortodoxos de que la herejía es hipócrita, está oculta y, por consiguiente, hay que detectarla a toda costa y por todos los medios. Como instrumento de resistencia y contrapropaganda, la represión crea diversos sistemas de representación que continúan actuando durante largo tiempo. Ese aparato represivo con frecuencia fue utilizado por el poder, aliado a la Iglesia ortodoxa, como un cómodo instrumento. Esto debe orientarnos hacia nuevas perspectivas que en varias ocasiones se han vislumbrado en este coloquio, pero que requerirían una delimitación sistemática, pues son muy amplias. Pensemos en el lento desplazamiento de la herejía hacia la

política que observamos tan claramente cuando se nos habló del frankismo o del siglo XVII inglés. Pensemos también en la utilización política de la herejía, del grupo herético tratado como chivo emisario, con todos los procedimientos de amalgama momentáneamente deseables.

Terminaré estas reflexiones, áridas, imperfectas y demasiado subjetivas, con la impresión culpable de haber reducido la enorme riqueza de estas jornadas a un esqueleto y haber descarnado así nuestro encuentro. Me parece sin embargo oír ya innumerables preguntas. Ahora no las planteamos ya como lo hubiéramos hecho antes de comenzar. Esto quiere decir que este coloquio ha logrado sus objetivos. No termina con un balance sino con un nuevo cuestionario y creo ser el intérprete de todos ustedes al afirmar que estas actas y el anexo bibliográfico que añadiremos, no dejarán de constituir un eficaz trampolín para lanzar nuestra investigación hacia nuevos y mayores logros.

BIBLIOGRAFIA DE LOS ESTUDIOS RECIENTES (A PARTIR DE 1900) SOBRE LAS HEREJIAS MEDIEVALES

por H. GRUNDMANN

PROLOGO

Durante el coloquio internacional sobre el tema «Herejías y sociedades», organizado por la VI sección de la École Pratique des Hautes Etudes, en el centro cultural de Royaumont (Seine-et-Oise), del 27 al 30 de mayo de 1962, numerosos participantes expresaron su deseo de que se recopilara una bibliografía de la historia de las herejías. Después de deliberar, se decidió reunir sobre todo y de la manera más completa posible las publicaciones de las últimas décadas sobre los herejes y las sectas de la Edad Media. La preparación de este trabajo me fue confiada precisamente cuando estaba redactando un breve resumen de la historia de las herejías en la Edad Media para el manual *Die Kirche in ihrer Geschichte* (aparecido en 1963, *cf. infra,* n.° 16). Un primer esbozo de la bibliografía fue enviado, a finales de 1963, a algunos participantes del coloquio para ser completada y corregida. Así pues, muchas contribuciones se deben a Margaret Aston (Cambridge), Arsenio Frugoni (Roma), Aleksander Gieysztor (Varsovia), Robert E. Lerner (Princeton, N. J.), György Székely (Budapest), Christine Thouzellier (Montpellier) y Ernst Werner (Leipzig). La doctora Hilda Lietzmann (Munich) bibliotecaria de los *Monumenta Germaniae Historica,* ha contribuido generosamente, gracias a su gran experiencia bibliográfica, a la elaboración del manuscrito.

Ya existen bibliografías concretas sobre ciertas sectas y ciertos herejes: la *Bibliographie du catharisme languedocien* de P. de Berne-Lagarde (1957, n.° 229), la *Bibliografía valdese* de A. Armand-Hugon y G. Gonnet (1953, n.° 283), la *Bibliografía gioachimita* de F. Russo (1954, n.° 432) y la reciente *Bibliographie de l'Inquisition* de E. van der Vekené (1963, n.° 347). Estos trabajos han sido utilizados pero no de manera exhaustiva; deben ser consultados a título de complemento para temas específicos, y en especial para las investigaciones y estudios publicados antes de 1900 que aquí son citados sólo excepcionalmente y en la medida en que parecen indispensables para profundizar la investigación.

La presente bibliografía no recoge los estudios de carácter general ni los manuales de historia de la Iglesia, los dogmas, las sociedades y las mentalidades que, en un contexto más amplio, mencionan sólo incidentalmente a los herejes y las sectas; tampoco se encontrarán en ella los artículos consagrados a las sectas y a las herejías en enciclopedias y diccionarios. La presente bibliografía se limita ante todo a las obras y artículos cuyo título menciona de manera explícita su objeto de estudio: los herejes o las sectas. Esta bibliografía habría sido interminable si hubiera pretendido incluir los estudios recientes sobre teólogos que fueron acusados de herejía o condenados, como por ejemplo Gottschalk de Orbais, Berengario de Tours, Abelardo, Gilberto de la Porrée, Marisilio de Padua, Guillermo de Occam o el maestro Eckhart. Sólo se han citado los estudios sobre teólogos como Joaquín de Fiore, Juan Wyclef o Juan Hus, en quienes se inspiraron ciertos movimientos heréticos.

La presente bibliografía tampoco recoge los trabajos sobre los procesos de herejía incoados a Juana de Arco, que no era una hereje, o a Savonarola, que no encuentra un lugar en la historia de las herejías de la Edad Media (*cf.* Gundolf Gieraths O. P., *Savonarola, Ketzer oder Heiliger?*, Friburgo de Brisgovia, 1961; Mario Ferrari, *Bibliografía savonaroliana 1801-1956,* Florencia, 1958).

En cuanto a la historia de los husitas, sobrepasa ampliamente los límites de una historia de las herejías para desembocar en la historia de una guerra y una revolución social, sobre la que existen trabajos que no podrían ser citados aquí.

Se ha intentado clasificar los títulos atendiendo a varios criterios: por una parte, según el orden cronológico de los temas tratados, por otra según los rasgos comunes a las sectas y al parentesco de las herejías y, por último, según un reagrupamiento geográfico. Esta tentativa no ha tenido pleno éxito, pues numerosas obras y artículos escapan a estas distinciones.

Se han señalado importantes reseñas de algunos libros fundamentales, pero habría sido necesario demasiado trabajo y demasiado tiempo para hacer una lista completa de las recensiones.

La bibliografía que aquí presentamos no es, como la *Bibliografia valdese,* «*il risultato di ben dieci anni di lungo e difficile lavoro*» (p. 6); más bien es el resultado improvisado de los

múltiples estímulos del coloquio internacional de 1962; sólo pretende fomentar nuevas investigaciones que muy pronto, espero, la dejarán anticuada. Cualquier observación crítica será oportuna para mejorarla y completarla. Si puede servir de estímulo y prestar ayuda, no habrá errado su objetivo.

Munich, mayo de 1964.

Hertbert GRUNDMANN
Presidente de *Monumenta Germaniae Historica*

Esta bibliografía con suplementos, índice de autores e índice onomástico ha sido publicada por separado en los «Sussidi eruditi», 20, de «Edizioni di Storia e Letteratura», Roma, 1967, con el título «Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)».

POSDATA AL PRÓLOGO

Dado el largo retraso con que se ha impreso la bibliografía, han aparecido entre tanto muchos nuevos trabajos sobre la historia de las herejías medievales. Se citan en un apéndice (n.ºs 684-761), con un número de orden complementario entre paréntesis para facilitar su inserción en el lugar correspondiente de la bibliografía. Hay que señalar sobre todo, como complemento, la bibliografía publicada en 1964 en Budapest por Zsuscánna Kulczár sobre los movimientos heréticos en la Edad Media y antes [apéndice n.° 684 (1 a)].

I. GENERALIDADES

1. Brosch, J., *Das Wesen der Häresie* (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 2), Bonn, 1936, 120 pp.
2. Chenu, M. D., «Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien» *Annales*, 18, 1963, pp. 75-80.
3. Flam, L., «Hétérodoxes, hérétiques, paradoxaux et sceptiques...», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 13, 1960-1961, pp. 123-136.
4. Croce, B., «Note di metodologia storica: Il materialismo storico e le eresie medievali», *Quaderni della «Critica»*, 5, 1946, pp. 119-121, (trad. francesa: «Notes de méthodologie historique: Le matérialisme historique et les hérésies médiévales», *Annales de l'Institut d'Études Occitanes*, 12, 1952, pp. 1-4).
5. Cozens, M. L., *A handbook of heresies*, Londres, 1928; 2.ª ed. 1945, 108 pp. *[Manual de herejías*, Barcelona, Herder, 1964].
6. Lindeboom, J., *Stiefkinderen van het Christendom*, La Haya, 1929, XI-392 pp.
7. Belloc, H., *The great heresies*, Londres, 1938, VII-277 pp. *[Las grandes herejías*, Buenos Aires, Sudamericana].
8. Nigg, W., *Das Buch der Ketzer*, Zürich, 1962, 525 pp.
9. Welter, G., *Histoire des sectes chrétiennes. Des origines à nos jours*, París, 1950, 272 pp.
10. Isely, G., *Chrétiens, sectaires et mécréants. Brève étude des mouvements évangéliques et des noms, surnoms ou sobriquets qui furent donnes à leur membres au cours des âges*, Ginebra-París, 1954, 141 pp.
11. Cristiani, L., *Brève histoire des hérésies*, París, 1956, 128 pp.
12. Bussell, F. W., *Religious thought and heresy in the Middle Ages*, Londres, 1918, XIII-873 pp.
13. Turberville, A. S., *Medieval heresy and the Inquisition*, Londres, 1920, 264 pp.
14. Turberville, A. S., «Heresies and the Inquisition in the Middle Ages, c. 1 000-1 305» en *The Cambridge Medieval History*, 6, 1936, pp. 699-726; bibliografía pp. 952-959.
15. Aegerter, E., *Les hérésies du Moyen Age* (Mythes et religions, 2), París, 1939, XII-156 pp.
16. Grundmann, H., *Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, t. 2, fasc. G 1), Gotinga, 1963, 66 pp.
17. Volpe, G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)* (Collana storica, 6), Florencia, 1922, XII-276 pp.; reimpresión, 1926.
Nueva edición: *Biblioteca storica Sansoni*, N. S., 37, Florencia, 1961, XVI-284 pp.
18. De Stefano, A., *Le eresie popolari del Medio Evo. Questioni di storia medievale*, ed. E. Rota; reimpresión, Milán, 1946, pp. 765-784.
19. Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik* (Historische Studien, 267), Berlín, 1935, 510 pp.
Reimpresión completada y corregida con un suplemento: «Neue Beiträge zur Geschichte der religösen Bewegungen im Mittelalter», en *Archiv für Kulturgeschichte*, 37, 1955, pp. 129-182, Darmstadt, 1961, 580 pp.
C. R.: E. Jordan, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 32, 1936, pp. 968-972; H. Heimpel, *Historische Zeitschrift*, 158, 1938, pp. 363-367; F. Schoenstedt, *Die Welt als Geschichte*, 4, 1938, pp. 417-422.
20. De Stefano, A., *Riformatori ed eretici del Medioevo*, Palermo, 1938, 398 pp.
21. Morghen, R., «Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le

origini e i caratteri delle eresie medioevali», en *Archivio della R. Deputazione romana di storia patria,* 67, 1944, pp. 97-151.
Cf. n.º 22, pp. 212-286; 2ª ed., pp. 204-281.
22. Morghen, R., *Medioevo cristiano* (Biblioteca di cultura moderna, 491), Bari, 1951, XVI-387 pp.; 2ª ed., 1958, 364 pp.
En particular: «L'eresia nel Medioevo», pp. 212-286; 2ª ed., pp. 204-281.
23. Sommariva, L., «Studi recenti sulle eresie medievali (1939-1952)», *Rivista Storica Italiana,* 64, 1952, pp. 237-268.
24. Ilarino da Milano, «Le eresie medioevali», en *Grande antologia filosofica,* 4, Milán, 1954, pp. 1599-1689.
25. Dupré Theseider, E., *Introduzione alle eresie medioevali,* Bolonia, 1953, 184 pp.
26. «Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche Roma 4-11 sett. 1955,* t. III: *Storia del Medioevo,* Florencia, 1955, pp. 305-541.
E. Delaruelle, «La pietà popolare nel secolo XI», pp. 309-332; R. Morghen, «Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della chiesa», pp. 333-356; H. Grundmann, «Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII», pp. 357-402; L. Salvatorelli, «Movimento francescano e Giochimismo», pp. 403-448; E. Delaruelle, «L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire», pp. 449-466; H. Grundmann, «La mistica tedesca nei suoi riflessi popolari: il beghinismo», pp. 467-484; R. R. Betts, «Correnti religiose nazionali ed ereticali della fine del secolo XIV alla metà del XV», pp. 485-513; E. Delaruelle, «La pietà popolare alla fine del Medioevo», pp. 515-537.
26 a. Atti del X Congresso internazionale di scienze storiche Roma 4-11 *sett., 1955,* pp. 344-371: discusiones.
27. Werner, E. y Erbstösser, M., «Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx -Universität Leipzig, Gesellschafts-und sprachwissenschaftliche Reihe,* 7, 1957-1958, pp. 257-282.
28. Manselli, R., «Profilo dell' eresia medievale (Catari e Valdesi)», *Humanitas,* 5, Brescia, 1950, pp. 384-396.
29. Sairo, C. P., *Valdesi, catari, templari,* Turín, 1937, 140 pp.
30. Cohn, N., *The pursuit of the millennium. A history of popular religious and social movements in Europe from the XIth to the XVIth Century,* Londres-Fairlawn, 1957, XVI-476 pp. [*En pos del milenio,* Barcelona, Barral, 1972].
Trad. alemana: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen,* Berna-Munich, 1961, 350 pp.
C. R.: H. Grundmann, en *Historische Zeitschrift,* 196, 1963, pp. 661-666.
31. Leff, G., «In search of the millennium», *Past and Present,* 13, 1958, pp. 89-95.
32. Werner, E., «Messianische Bewegungen im Mittelalter», *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 10, 1962, pp. 371-396, 598-622.
33. Töpfer, B., *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 11), Berlín, 1964, 341 pp.
34. Seifert, J. L., «Von Bogomil über Hus zu Lenin. Ein Beitrag zur europäischen Ideengeschichte», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie,* 3, 1927, pp. 129-158.
35. Russell, J., «Interpretations of the origins of medieval heresy», *Mediaeval Studies,* 25, 1963, pp. 26-53.
36. Morris, W. D., *The Christian origins of social revolt,* Londres, 1949, 239 pp.
37. Manteuffel, T., *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubôstwa w sredniowieczu,* Varsovia, 1963, 145 pp. *[El nacimiento de una herejía. Adeptos de la pobreza voluntaria en la Edad Media].*
38. Evans, A. P., «Social aspects of medieval heresy», en *Persecution and liberty. Essays in honor of George Lincoln Burr,* Nueva York, 1931, pp. 93-116.
39. Mens, A., «Innerlijke drijfveeren en herkomst der kettersche bewegingen in de Midde-

leeuwen. Religieus ofwel sociaal oogmerk?», en *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série 3, 28), Bruselas-París, 1947, pp. 299-313.
Cf. A. H. M., Jones. «Were ancient heresies national or social movements in disguise?», *The Journal of Theological Studies, N. S.*, 10, 1959, pp. 280-298.
40. Koch, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenfrage im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12-14. Jahrhundert)* (Forschungen zur mittellalterlichen Geschichte, 9), Berlín, 1962, 211 pp.
41. Leff, G., «Heresy and the decline of the medieval church», *Past and Present*, 20, 1961, pp. 36-51.
42. Engel-Janosi, F., «Die soziale Haltung der italienischen Häretiker im Zeitalter der Renaissance», *Vierteljahrschrift für Sozialund Wirtschaftsgeschichte*, 24, 1931, pp. 385-409.
43. Alphandéry, P., «Remarques sur le type sectaire dans l'hérésioligie médiévale latine», *Transactions of the III. International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, t. II, pp. 354-357.
44. Alphandéry, P., «Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 7, 1927, pp. 395-411.
44 a. Alphandéry, P., «De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au joachimisme», *Revue de l'Histoire des Religions*, 52, 1905, pp. 177-218.
45. Alphandéry, P., *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du 13e siècle* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 16, 1), París, 1903, XXXIV-200 pp.
46. Grundmann, H., «Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung», en *Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz zu seinem* 60. *Geburtstage*, Leipzig-Berlín, 1927, pp. 91-107.
47. Dubarle, A. M., «Les renards de Samson», *Revue du Moyen Age Latin*, 7, 1951, pp. 174-176.
48. Grundmann, H., «Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese», *Archiv für Kulturgeschichte*, 45, 1963, pp. 129-164.
49. Collitz, H., «Das Wort Ketzer», en *Germanica. Eduard Sievers zum* 75. *Geburtstage*, Halle, 1925, pp. 115-128.
50. Cehmann, E., «Zum sprachlichen Einfluss Italiens auf Deutschland, I: Das deutsche Wort "Ketzer"», *Neuphilologische Mitteilungen*, 40, Helsingfors, 1939, pp. 213-221.

I. LOS HEREJES EN OCCIDENTE EN EL SIGLO XI

51. Cantimori, D., *Appunti sulle eresie dei secoli XI-XIII* (Univ. di Pisa, facoltà di lettere, anno accademico 1944-1945), Pisa-Roma, 1945, 200 pp.
52. Ilarino da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», *Studi Gregoriani*, 2, 1947, pp. 43-89.
53. Dondaine, A., «L'origine de l'hérésie médiévale», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 6, 1952, pp. 47-78.
54. Morghen, R., «Le origini dell'eresia medioevale in Occidente (Risposta a p. A. Dondaine)», *Ricerche di Storia Religiosa*, 1, 1954, pp. 84-107.
55. Morghen, R., «Il coriddetto neo-manichesimo occidentale del secolo XI» (Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 27 maggio - 1.° giugno 1956: Oriente ed Occidente nel Medio Evo), en *Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta, Atti dei consegni*, 12, Roma, 1957, pp. 84-104, 158-160.
56. Werner, E., *Die gesellchaftlitchen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlín, 1953, 128 pp.; cap. IV, 1: «Das Ketzertum des 11. Jahrhunderts», pp. 71-79.
57. Noiroux, J.-M., «Les deux premiers documents concernant l'hérésie aux Pays-Bas», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 49, 1954, pp. 842-855.

58. Russell, J. B., «A propos du synode d'Arras en 1025», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*», 57, 1962, pp. 66-87.
59. Russell, J. B., «Les cathares de 1048-1054 à Liège», *Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du diocèse de Liège*, 42, 1961, pp. 1-8.
C. R.: H. Silvestre, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 58, 1963, pp. 979-980.
Cf., n.° 210, pp. 278-279.
60. Huysmans, R., *Wazo van Luik in den ideeënstrijd zijner dagen*, Nimega - Utrech, 1932, XXXII-206 pp.
61. Herse, W., «Ketzer in Goslar im Jahre 1052», *Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde*, 68, 1935, pp. 139-140.
62. Werner, E., *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956, 226 pp.
63. Brown, S. M., «Movimenti politico-religiosi a Milano ai tempi della pataria», *Archivio Storico Lombardo*, serie 6, 58, 1931, pp. 227-278.
64. Violante, C., *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I: *Le premesse* (1045-1057) (Studi storici, 11-13), Roma, 1955, X-221 pp.
65. Miccoli, G., «Per la storia della pataria milanese», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 70, 1958, pp. 43-123.
66. Frugoni, A., «Due schede: "Pannosus" e "Patarinus"», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 65, 1953, pp. 129-135.
67. Werner, E., «Patarenoi - Patarini: ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte des 11. Jahrunderts», en *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Sproemberg* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 1), Berlín, 1956, pp. 404-419.
68. Leclercq, J., «Simoniaca heresis», *Studi Gregoriani*, 1, 1947, pp. 523-530.
69. Miccoli, G., «Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e 1061», *Studi Gregoriani*, 5, 1955, pp. 33-81.
Apéndice: «'La "simoniaca haeresis" in Pier Damiani e in Umberto di Selva Candida», pp. 77-81.
70. Capitani, O., «Studi per Berengario di Tours», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 69, 1957, pp. 67-173.
71. Haring, N. M., «Berengar's definitions of "sacramentum" and their influence on mediaeval sacramentology», *Mediaeval Studies*, 10, 1948, pp. 109-146.
72. Ebersolt, J., «Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au 11e siècle», *Revue de l'Histoire des Religions*, 48, 1903, pp. 1-42, 137-181.
73. Ramírez, L. C., *La controversia eucarística del siglo XI*, Bogotá, 1940.
74. Sheedy, C. E., «The eucharistic controversy of the XIth century against the background of pre-scholastic theology», *Studies in Sacred Theology*, serie 2, 4, Washington, 1947, XI-138 pp.

III. LOS HEREJES DEL SIGLO XII ANTERIORES A LOS CÁTAROS

75. Manselli, R., *Studi sulle eresie del secolo XII* (Studi storici, 5), Roma VII-124 pp.
76. Manselli, R., «Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori», *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 67, 1955, pp. 189-264.
C. R.: Ilarino da Milano, *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 9, 1955, pp. 417-422.
77. Essen, L., van Der, «De ketterij van Tanchelin in de XIIde eeuw», *Ons geloof*, 2, 1912, pp. 354-361.
78. Pirenne, H., «Tanchelin et le projet de démembrement du diocèse d'Utrech vers 1100», en *Académie royale de Belgique, Bullettin de la Classe des Lettres et des Sciences et Politiques*, serie 5, 13, 1927, pp. 112-119.
79. Philippen, L. J. M., «De hl. Norbertus en de strijd tegen het Tanchelmisme te Antwerpen», *Bijdragen tot de geschiedenis*, 25, 1934, pp. 251-288.

80. Mohr, W., «Tanchelm von Antwerpen. Eine nochmalige Uberprüfung der Quellenlage», *Annales Universitatis Saraviensis, Philosophie-Lettres,* 3, 1954, pp. 234-247.
81. Voosen, E., «L'hérésie de Tanchelin», *Revue Diocésaine de Namur,* 15, 1961, pp. 144-151.
82. Smet, J.-M. de, «De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114», en *Secrinium Lovaniense. Mélanges historiques Etienne van Cauwenbergh* (Universidad de Lovaina, Recopilación de trabajos de historia y de filosofía, serie 4, 24), Gembloux-Lovaina, 1961, pp. 207-234.
83. Valvekens, J. B., «Haereses ac sectae ineuntis medii aevi et Praemonstratenses», *Analecta Praemonstratensia,* 33, 1957, pp. 141-147.
84. Kramp, J., «Chronologisches zu Peter des Ehrwürdigen Epistola adversus Petrobrusianos», en *Miscellanea Francesco Ehrle,* 1 (Studi e testi, 37), Roma, 1924, pp. 71-79.
85. Leclerq, J., *Pierre le Vénérable (Figures monastiques),* París, 1946, XIX-407 pp.
Apéndice: «La théologie du traité *Contre les pétrobrusiens*», pp. 357-367.
86. Reagan, J. C., «Did the Petrobrusians teach salvation by faith alone?» *The Journal of Religion,* 7, 1927, pp. 81-91.
87. Tron, E., «Pierre de Broues (1077-1143)», *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise,* 57, 1931, pp. 167-184 y *Bollettino della Società di storia valdese,* 62, 1934, pp. 135-139; 63, 1935, pp. 70-74.
88. Manselli, R., «Il monaco Enrico e la sua eresia», *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 65, 1953, pp. 1-63.
89. De Stefano, A., *Arnaldo da Brescia e i suoi tempi,* Roma, 1921, 173 pp.
Reimpresión en *Riformatori ed eretici del Medioevo* [*cf.* n.° 20], pp. 7-124.
90. Greenaway, G. W., *Arnold of Brescia,* Cambridge, 1931, XI-237 pp.
91. Rizzini, A., *Arnaldo da Brescia* (I martiri del libero pensiero, 5), Roma, 1935, 142 pp.
92. Fedele, P., *Fonti per la storia di Arnaldo da Brescia* (Testi medievali per uso delle scuole universitarie, 1), Roma, 1938, 64 pp.
93. Suraci, A., *Arnaldo da Brescia, un agitatore del secolo XII, 1095-1155,* Colle Don Bosco, 1952, 126 pp.
94. Bortnik, N. A., *Arnold'd Brešianskij — borec protiv katoličeskoj cerkvi* (Akademija nauj SSSR, Naučno-populjarnaja serija), Moscú, 1956, 72 pp. [*Arnaldo de Brescia, un adversario de la Iglesia católica*].
95. Frugoni, A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Studi storici, 8-9), Roma, 1954, X-198 pp.
C. R.: Ilarino da Milano, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* 9, 1955, pp. 417-433.
96. Frugoni, A., «La fortuna di Arnaldo da Brescia», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia,* serie 2, 24, 1955, pp. 145-160.
97. Motte, A.-R., «Une fausse accusation contre Abèlard et Arnaud de Brescia», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 22, 1933, pp. 27-46.
98. Cognasso, F., «"Fillii Arnaldi" (Per l'interpretazione di un paso di Ottone Morena)», *Aevum,* 32, 1958, pp. 184-187.
99. Frugoni, A., «"Fillii Arnaldi" (Per l'interpretazione di un passo di Ottone Morena)», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 70, 1958, pp. 521-524.
100. Frugoni, A., «Una nota arnaldiana e una nota sublacense», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 67, 1955, pp. 289-296.
101. Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario. Testo inedito del secolo XII con studio storico e dotrinale* (Studi e testi, 115), Ciudad del Vaticano, 1945, XXXII-608 pp.
102. Alphandéry, P., «Sur les passagiens», *Revue des Études Juives,* 82, 1926, pp. 353-361.
103. Manselli, R., «I passagini», *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano,* 75, 1963, pp. 189-210.
104. Thouzellier, C., «Hérésie et croisade au 12[e] siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 49, 1954, pp. 855-872.

C. R.: A Borst, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 11, 1954-1955, pp. 617-618.

105. De Stefano, A., «Sagio sull' eresia medievale dei secoli XII e XIII», Bilychnis, 4, 1914, pp. 163-175; 5, 1915, pp. 24-47. Reimpresión modificada «Saggio sui moti ereticali dei secoli XII e XIII» en *Riformatori ed eretici del Medioevo* [*cf.* n.° 20], pp. 343-383.

IV. LAS HEREJÍAS DUALISTAS EN EUROPA ORIENTAL. LOS BOGOMILOS

106. Puech, H.-C., *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Publications du Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, 56), París, 1949, 195 pp. [*El maniqueísmo*, Madrid. Estudios Políticos, 1957].

107. Nyberg, H. S., «Forschungen über den Manichäismus», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 34, 1935, pp. 70-91.

108. Ries, J., «Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches», *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453-482; 35, 1959, pp. 362-409.

109. Pétrement, S., *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme* (La montagne Sainte-Geneviève, 5), París, 1946, 131 pp.

110. Pétrement, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), París, 1947, 354 pp.

111. Bianchi, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958, 214 pp.

112. Duchesne-Guillemin, J., «Explorations dualistes avec Ugo Bianchi», *L'Antiquité Classique*, 28, 1959, pp. 285-295.

113. Böhlig, A., «Christliche Wurzeln im Manichäismus», *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 15, El Cairo, 1958-1960, pp. 41-61.

114. Dufourcq, A., *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, t. IV: *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne*, París, 1910, XII-409 pp.

115. Runciman, S., *The medieval manichee. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge, 1947, X-212 pp.; reimpresión, 1955.
Trad. francesa: *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme* (Bibliothèque scientifique), París, 1949, 206 pp.
C. R.: R. Manselli, *Ricerche religiose*, 20, 1949, pp. 65-94; H. Söderberg, *Kyrkhistorisk Arskrift*, 47, 1947, pp. 286-292.

116. Söderberg, H., *La religion des cathares. Etude sur le gnosticisme de la basse Antiquité et du Moyen Age*, Upsala, 1949, 300 pp.

117. Schmaus, A., «Der Neumanichäismus auf dem Balkan», *Saeculum*, 2, 1951, pp. 271-299.

118. Ficker, G., *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908, VI-282 pp.

119. Scheidweiler, F., «Paulikianerprobleme», *Byzantinische Zeitschrift*, 43, 1950, pp. 10-39, 366-384.

120. Anastasios, I. E., *Hoi Paulikianoi*, Atenas, 1959, 224 pp.

121. Garsoian, N. G., *The Paulician heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine empire* (Publications in Near and Middle East Studies, Columbia University, 6), La Haya, 1964.

122. Grégoire, H., «Les sources de l'histoire des pauliciens. Pierre de Sicile est authentique et *Photius un faux*», *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, serie 5, 22, 1936, pp. 95-114.

123. Bartikjan, R. M., *Istočniki dlja izucenija istorii pavlikianskogo dviežnija*, Erevan, 1961, 215 pp. [Fuentes para el estudio de la historia del movimiento pauliciano].

124. Grégoire, H., «Communication sur les pauliciens», *Studi Bizantini e Neollenici*, 5, 1939, pp. 176-177.

125. Grégoire, H., «Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens», *Académie*

Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, serie 5, 33, 1947, pp. 289-324.

126. Grégoire, H., «Pour l'histoire des Eglises pauliciennes», *Orientalia Christiana Periodica*, 13, 1947, pp. 509-514.
127. Loos, M., «Deux contributions à l'histoire des pauliciens», *Byzantinoslavica*, 17, 1956, pp. 19-57; 18, 1957, pp. 202-217.
128. Loos, M., «Le mouvement paulicien à Byzance», *Byzantinoslavica*, 24, 1963, pp. 258-286.
129. Grégoire, H., «Cathares d'Asie mineure, d'Italie et de France», *Mémorial Louis Petit* (Archives de l'Orient chrétien, 1), Bucarest, 1948, pp. 142-151.
130. Stökl, G., «Religiös-soziale Bewegungen in der Geschichte Ostund Südosteuropas. Ein Beitrag zur Lösung des historischen Ost-Wesproblems», *Ostdeutsche Wissenschaft*, 2, 1955, pp. 257-275.
131. Sadnik, L., «Religiöse und soziale Reformbewegungen bei den slavischen Völkern, I: Das Bogomilentum in Bulgarien», *Blick nach Osten*, 1, 3-4, 1948, pp. 46-54; II: Die «bosnische Kirche», *ibid.*, 2, 1949-1952, pp. 261-266.
132. Obolensky, D., *The bogomils. A study in Balkan neo-manichaeism*, Cambridge, 1948, XIV-317 pp.; bibliografía pp. 290-304.
133. Soloviev, A. V., «Autour des bogomiles», *Byzantion*, 22, 1952, pp. 81-104.
134. *El problema de los bogomilos. Diez años de la historiografía yugoslava 1945-1955*, (Comité Nacional yugoslavo de Ciencias Históricas), Belgrado, 1955, pp. 180-191.
135. Nikoloff, N., *The bogomil movement. An investigation of the essential characteristics of the «bulgarian heresy» with special reference to its puritan aspect and social implications*, Nueva York, 1956, 135 pp.
136. Werner, E., «Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems», en *Zeitschrift für Geschichswissenschaft*, 3, 1955, p. 795-802 et dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 3-4, 1954-1955, pp. 369-373.
137. Brandt, M., «Utjecaji patristike u ranom bogumilstvu i islamu», *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, 330, 1962,pp. 57-83. [«La influencia de la patrística en los comienzos del movimiento bogomilo y en el Islam»].
Cf.Byzantinische Zeitschrift; 56, 1963, pp. 426-427.
138. Soloviev, A., «Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu», en *Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine*, 5, Sarajevo, 1953, p. 1-103. [«Testimonios de las fuentes ortodoxas sobre el bogomilismo en los Balcanes». Con resumen en francés].
139. Turdeanu, E., «Apocryphes bogomiles et aprocryphes pseudo-bogomiles», en *Revue de l'Histoire des Religions*, 138, 1950, pp. 22-52, 176-218.
140. Minissi, N., «La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo», *Ricerche Slavistiche*, 3, 1954, pp. 97-113.
141. Rajdov, N., *Bogomilski legendi*, Sofía, 1918, 254 pp. *[Leyendas bogomilas.]*
142. Ivanov, J., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofía, 1925, 387 pp. *[Libros y leyendas de los bogomilos.]*
143. Aničkov, E., «Les survivances manichéennes en pays slave et Occident», *Revue des Etudes Slaves*, 8, 1928, pp. 203-225.
144. Puech, H.-C. y Vaillant, A., *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, 21), París, 1945, 348 pp.
145. Gagov, J. M., *Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri bulgari (saec. X)*, Roma, 1942, 195 pp.
146. Werner, E., «Bogomil —eine literarische Fiktion?», *Forschungen und Fortschritte*, 33, 1959, pp. 24-28.
147. Šidak, J., «Problem popa Bogumila u suvremenoj nauci», dans *Slovo*, 9-10, Zagreb, 1960, pp. 193-197. [«El problema del sacerdote Bogomil en el estado actual de la ciencia».]
148. Loos, M., «Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé *Sestodnev* et

relatif aux bogomiles», dans *Byzantinoslavica,* 13, 1952-1953, pp. 59-67.
149. Ivanka, E. von, «Gerardus Moresanus, der Erzengel Uriel und die Bogomilen», *Orientalia Christiana Periodica,* 21, 1955, pp. 143-146.
150. Ivanka, E. von, «Szent Gellért Deliberatiója», *Századok,* 76, 1942, pp. 497-500. [«La *Deliberatio* de San Gerardo».]
151. Bodor, A., «Szent Gellért Deliberatio-jának föforrása», *Sz-zadok,* 77, 1943, pp. 173-277. [«La principal fuente de la *Deliberatio* de San Gerardo».]
152. Soloviev, A. V., «Les bogomiles vénéraient-ils la croix?», *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques,* serie 5, 35, 1949, pp. 47-62.
153. Delmas-Boussagol, B., «Les monuments funéraires bogomiles à l'exposition de l'art médiéval yougoslave», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 2, 1950, pp. 31-37.
154. Soloviev, A., «Le symbolisme des monuments funéraires bogomiles», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 5, 1954, pp. 92-114.
155. Soloviev, A. V., «Le symbolisme des monuments funéraires bogomiles et cathares», en *Actes du Xe Congrès international d'études byzantines (Istanbul,* 15-21 IX 1955), Estambul, 1957, pp. 162-165.
156. Soloviev, A. V., «Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslawischen Ländern», *Völker und Kulturen Südosteuropas* (Südosteuropa, 1), Munich, 1958, pp. 173-198.
157. Obolensky, D., «Bogomilism in the Byzantine Empire», en *Actes du VIe Congrès international d'études byzantines, París, 27 juillet - 2 août 1948,* París, 1950, t. I, pp. 289-297.
158. Angelov, D., «Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches», I: «Ursprung, und Wesen», en *Godišnik na Sofijskija Universitet, filosofsko-istoriceski fakultet,* 44, 2, 1947-1948, pp. 1-72; II: «Geschichte», *ibid.,* 46, 2, 1949-1950, pp. 3-57.
159. Angelov, D., *Bogomilstvoto v Bulgarija,* Sofía, 1957, 196 p. [El bogomilismo en Bulgaria.]
2.ª ed., 1961, 316 pp. Trad. rusa, Moscú, 1954, 214 pp. C. R.: E. Werner, *Byzantinoslavica,* 18, 1957, pp. 97-103.
160. Primov, B., «Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe», en *Etudes historiques à l'occasion du XIe Congrès international des sciences historiques, Stockholm, août 1960,* Sofía, 1960, pp. 79-106.
161. Primov, B., «Bogomilskijat dualizum-proizehod, suštnost i obštestveno-političesco značenie», *Izvestija na Institut za Bulgarska Istorija,* 8, 1960, pp. 73-151.
162. Primov, B., «Kum vuprosa za obštestveno-političeskite vuzgledi na bogomilite», *Istoričeski Pregled,* 11, 1, 1955, 32-48.
163. Primov, B., «Otnošenieto na bogomilite i na technite zapadni posledovateli kum truda, častnata sobstvenost i duržavata», *Istoričeski Pregled,* 12, 1, 1956, pp. 36-58.
164. Primov, B., «Bulgarija kato centur na anticurkovna i eretičeska dejnost v srednovekovna Evropa», *Istoričeski Pregled,* 15, 2, 1959, pp. 36-72.
165. Primov, B., «Pop Bogomil i bogomilskoto dviženie», *Istoričeski Pregled,* 14, 6, 1958, pp. 96-112.
166. Primov, B., «Rainer Sakoni kato izvon za vrukite meždu katari, pavlikani i bogomili», en *Studia in honorem M. S. Drinov,* Sofía, 1960, pp. 535-570. [Con un resumen en francés: *Rainer Sacchoni en tant que source historique sur les liens entre cathares, pauliciens et bogomiles.]*
167. Angelov, D., «Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts», en *Byzantinische Zeitschrift,* 51, 1958, pp. 374-378.
168. Werner, E., «Die Bogomilen in Bulgarien: Forschungen und Fortschritte, *Studi Medievali,* serie 3, 3, 1962, pp. 249-278.
169. Léger, L., «L'hérésie des bogomiles en Bosnie et en Bulgarie au Moyen Age», *Revue des Questions Historiques,* 8, 1870, pp. 479-517.
170. Šidak, J., *Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni,* Zagreb, 1940. *[La Iglesia bosnia y el problema de los bogomilos en Bosnia.]*

171. Šidak, J., «Das Problem des Bogomilismus in Bosnien», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche Roma 4-11 sett. 1955*, t. VII: *Riassunti delle comunicazioni*, Florencia, 1955, pp. 213-215; cf. *ib. Atti*, pp. 365-369.
172. Šidak, J., «Problem bogumilstva v Bosni», *Zgodovinski Časopis*, 9, Liubliana, 1955, pp. 154-162.
173. Glušac, V., «Srednjovekovna "busanska crkva", en *Prilozi za knijzevnost, jezik, istoriju i folklor*, 4, Belgrado, 1924, pp. 1-55.
174. Kniewald, D., «Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima», en *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, 270, 1949*, pp. 115-276. [«La veracidad de las fuentes latinas sobre los krstjani de Bosnia».]
Cf. n.° 401.
175. Soloviev, A. V., «Le témoignage de Paul Ricaut sur les restes du bogomilisme en Bosnie», *Byzantion*, 23, 1953, pp. 73-86.
176. Šidak, J., «Pitanje "crkve bosanske" u novijoj literaturi», en *Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine*, 5, 1953, pp. 139-169. [«El problema de la Iglesia bosnia en la historiografía reciente». Con un resumen en alemán].
177. Šidak, J., «Kopitarovo bosansko evandelje u sklopu pitanja "crkve bosanske"», *Slovo*, 4-5, 1955, pp. 47-63.
178. Miletić, M., «I "krstjani" di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra», *Orientalia Christiana analecta*, 149, Roma, 1957, 185 pp.
C. R.: E. Werner, *Byzantinoslavica*, 21, 1960, pp. 119-124.
179. Okić, T., «Les Kristians (bogomiles) de Bosnie», en *Actes du Xe Congrès international d'études byzantines (Istanbul, 15-21 IX, 1955*, Estambul, 1957, pp. 234-237.
180. Šidak, J., «Marginalija uz jedan rukopis "crkve bosanske" u mletačkoj Marciani», *Slovo*, 6-8, 1957, pp. 134-153.
181. Šidak, J., «Bogumilistvo i hereticeska crkva bosanska», *Historijski Pregled*, 6, Zagreb, 1958, pp. 101-114.
182. Mandić, O. D., *Bogomilska crkva bosanskih krstjana: Bosna i Hercegovina* (Povjesno-kritička istraživanja, 2), Chicago, 1962, VIII-512 pp. [*La Iglesia bogomila de los cristianos bosnios: Bosnia y Herzegovina.*]
183. Primov, B., «Bulgari, gurci i latinci v Plovdiv prez 1204-1205 g. Roljata na bogomilite», *Izvestija na Bulgarskto istoričesko druzestvo*, 22-24, 1948, pp. 145-158. [Con resumen en francés: *Bulgares, Grecs et Latins dans l'histoire de Philippopoli, 1204-1205. Le rôle des bogomiles.*]
184. Werner, E., «Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? *Probleme der revolutionären Volksbewegung in Thessalonike 1342-1349*», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- undsprachwissenschaftliche Reihe*, 8, 1958-1959, pp. 45-83.
Trad. rusa en *Vizantijskij Vremennik*, 17, 1960, pp. 155-202.
185. Werner, E., «Adamitische Praktiken im spätmittelalterlichen Bulgarien», *Byzantinoslavica*, 20, 1959, pp. 20-27.
186. Puech, H.-C., «Catharisme médiéval et bogomilisme» (Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 27 maggio - 1° giugno 1956: Oriente ed Occidente nel Medio Evo), en *Accademia nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni*, 12, Roma, 1957, pp. 56-84, 154-157.
187. Werner, E., «Bogomilstvoto i rannosrednovekovnite eresi v latinskija zapad», *Istoričeski Pregled*, 13, 6, 1957, pp. 16-31. [«Bogomilismo y herejías de la Alta Edad Media en el Occidente latino».]
188. Angelov, D., «Le mouvement bogomile dans les pays balkaniques et son influence en Europe occidentale», en *Actes du Colloque international de civilisations balkaniques, Sinaïa, 8-14, juillet 1962*, Bucarest, 1963, pp. 173-182.
189. Thomov, T. S., «Influences bogomiles dans le "rituel cathare" de Lyon», en *Actes du Colloque international de civilisations, littératures et langues romanes, Bucarest, 14-27 septembre 1959*, pp. 58-78.

190. Alphandéry, P., «Traces de manichéisme dans le Moyen Age latin. (6e-12e siècle)», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse,* 9, 1929, pp. 451-467.

V. CÁTAROS. ALBIGENSES

Los cátaros

191. Schmidt, C., *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou Albigeois,* París-Ginebra, 1849, t. I, XII-391 pp.; t. II, 318 pp.
192. Schmidt, C., «Die Katharer in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts», *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Mitgliedern der Fakultat zu Strassburg,* 1, Jena, 1847, pp. 85-157.
Cf. E. Delaruelle, *Annales du Midi,* 72, 1960, p. 149: «artículo poco conocido».
193. Broeckx, E., *Le catharisme. Etude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte cathare avant la croisade* (Univ. Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theol. consequendum conscriptae, 2, 10), Hoogstraten, 1916, XXIV-308 pp.
194. Bazzocchi, D., *L'eresia catara. Saggio storico filosofico con un appendice: Disputationes nonnullae adversus haereticos. Codice inedito del secolo XIII della Bibl. Malatestiana di Cesena,* Bolonia, 1919-1920, 105 pp.; apéndice CCXIV pp.
Cf. n.° 398.
195. Holmes, E., *The albigensian or catharist heresy. A story and a study,* Londres, 1925, 138 pp.
196. Varga, L., «Un problème de méthode en histoire religieuse: le catharisme», *Revue de Synthèse,* 11, 1936, pp. 133-143.
197. Varga, L., «Les cathares sont-ils des néo-manichéens ou des néo-gnostiques?», *Revue de l'Histoire des Religions,* 120, 1939, pp. 175-193.
198. Evenhuis, J. R., «Rol en lot der Katharen», *De Gids,* 106, Amsterdam, 1942, pp. 46-66, 101-115.
199. Cazeau-Varagnac, M., «Exposé sur la doctrine des cathares», *Revue de Synthèse,* 64, 1948, pp. 9-14.
200. Lequenne, F., *Le drame cathare ou l'hérésie nécessaire,* París, 1954, 293 pp.
201. Hubac, P., «Aux origines du catharisme», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 7, 1956-1957, pp. 199-210.
202. Dondaine, A., «Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au Moyen Age», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 28, 1939, pp. 465-488.
203. Borst, A., «Neue Funde und Forschungen zur Geschichte der Katharer», en *Historische Zeitschrift,* 174, 1952, pp. 17-30.
204. Borst, A., *Die Katharer* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 12), Stuttgart, 1953, X-372 pp.
C. R.: H. Fichtenau, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung,* 61, 1953, pp. 440-441; R. Folz, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* 33, 1953, pp. 322-328; H. Grundmann, *Historische Zeitschrift,* 180, 1955, pp. 541-546; E. Werner, *Byzantinoslavica,* 16, 1955, pp. 135-144; H. Sproemberg, *Deutsche Literaturzeitung,* 78, 1957, pp. 1095-1104.
205. Lindeboom, J., «Nieuwe studiën over de Katharen», *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis,* N. S., 43, 1960, pp. 87-118.
206. Manselli, R., *L'eresia del male* (Collana di storia, 1), Nápoles, 1963, 350 pp.
207. Manselli, R., «Una designazione dell'eresia catara: «Arriana heresis», *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 68, 1956, pp. 233-246.
208. Congar, Y. M.-J., «Arriana haeresis» comme désignation du néomanichéisme au 12e siècle. Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au Moyen Age», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 43, 1959, pp. 449-461.

209. Dondaine, A., «Les actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman», *Miscellanea Giovanni Mercati,* 5 (Studi e testi, 125). Ciudad del Vaticano, 1946, pp. 324-355.
210. Bonenfant, P., «Un clerc cathare en Lotharingie au milieu du 12ᵉ siècle», *Le Moyen Age,* 69, 1963, pp. 271-280.
211. Dossat, Y., «Remarques sur un prétendu évêque cathare du Vald'Aran en 1167», *Bull. Phil. et Hist. du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques,* 1955-1956, pp. 339-347.
212. Dondaine, A., «La hiérarchie cathare en Italie», I: «Le *De heresi catharorum*», *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 19, 1949, pp. 280-312; II: «Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie O. P.»; III: «Catalogue de l'hiérarchie cathare d'Italie», *ibid.,* 20, 1950, pp. 234-324.
213. Pierrefeu, N. de, «Le rayonnement du néo-manichéisme en Italie médiévale», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 9, 1958-1959, pp. 142-158.
214. Savini, S., *Il catarismo italiano ed i suoi nei secoli XIII e XIV. Ipotesi sulla cronologia del catarismo in Italia,* Florencia 1958, 181 pp.
C. R.: A. Borst, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters,* 16, 1960, p. 611-612.
215. Esser, K., «Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit», en *Archivum Franciscanum historicum,* 51, 1958, pp. 225-264.
216. Bondioli, P., «San Francesco e le eresie medievali», *Vita e pensiero,* N. S. 17, 1926, pp. 543-549.
217. Guiraud, J., «Le "Consolamentum" cathare», *Revue des Questions Historiques,* N. S., 31, 1904, pp. 74-112.
218. Soloviev, A., «La messe cathare», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 3, 1951-1952, pp. 199-206.
219. Dossat, Y., «L'évolution des rituels cathares», *Revue de Synthése,* 64, 1948, pp. 27-30.
220. Roché, D., «Rituel cathare», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 5, 1954, pp. 216-224; 6, 1955, pp. 27-30.
221. Imbs, P., «A la recherche d'une littérature cathare», *Revue du Moyen Age Latin,* 5, 1949, 289-302.
222. David, P., «Un Credo cathare?», *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 35, 1939, pp. 756-761.
223. Dondaine, A., *Un tratié néo-manichéen du* 13ᵉ *siècle:* le *«Liber de duobus principiis» suivi d'un fragment de rituel cathare,* Roma, 1939, 172 pp.
Cf. n.° 204, pp. 254-318.
C. R.: M. Esposito, *Revue d'Historie Ecclésiastique,* 38, 1942, pp. 191-193.
224. Solari, G., «Di un indedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio Dergamasco», en *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche,* 75, 2, 1940, pp. 409-435.
225. Stegmüller, F., «Der *Liber contra Manichaeos*», en *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* Toronto-París, 1959, pp. 563-611.
226. Thouzellier, C., *Un traité cathare inédit du début du 13ᵉ siècle d'après le «Liber contra Manicheos» de Durand de Huesca* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 37), Lovaina, 1961, 118 pp.
227. Thouzellier, C., *Une somme anti-cathare: Le «Liber contra Manicheos» de Durand de Huesca* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 32), Lovaina, 1964, 376 pp.
Cf. n.° 309-312.
228. Venckeleer, T., «Un recueil cathare: Le manuscrit A. 6. 10. de la "Collection vaudoise" de Dublín», I: «Une apologie», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 38, 1960, pp. 815-834; II: «Une glose sur le Pater», *ibid.,* 39, 1961, pp. 759-793.

Los albigenses

229. Berne-Lagarde, P. de, *Bibliographie du catharisme languedocien* (Institut des Etudes Cathares; Textes et documents, 1), Toulouse, 1957, 86 pp.
230. Maycock, A. L., «The Albigensian heresy», *The Month,* 148, 1926, pp. 309-317.

231. Warner, H. J., *The Albigensian heresy* (Studies in Church History), Londres-Nueva York-Toronto, 1922-1928, t. I, 94 pp.; t. II, IX-227 pp.
232. Molinier, C., «L'Eglise et la société cathare», *Revue Historique*, 94, 1907, pp. 225-248; 95, 1907, pp. 1-22, 263-291.
Separata, París, 1907, 74 pp.
233. Cauzons, T. de. *Les albigeois et l'Inquisition* (Sciences et Religions, 469-470), París, 1908, 124 pp.
234. Bru, C. P., *Eléments pour une interprétation sociologique du catharisme occitan*, Spiritualité de l'hérésie, París, 1953, p. 23-59.
Cf. n.° 273.
235. Lacger, L. de, «L'albigeois pendant la crise de l'albigéisme. L'épiscopat de Guilhem Peire, 1185-1227», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 29, 1933, pp. 272-315, 586-633, 849-904.
236. Niel, F., *Algibeois et cathares* (Que sais-je?, 689), París, 1955, 123 pp.; reimpresión, 1959. [*Albigenses y cátaros*, Buenos Aires, Fabril.]
237. Dossat, Y., «La société méridionale à la veille de la croisade des Albigeois», *Revue du Languedoc*, 1, 1944, pp. 66-87.
238. Dossat, Y., «La clergé méridionale à la veille de la croisade des Albigeois», *Revue du Languedoc*, 1, 1944, pp. 263-278.
239. Dossat, Y., «Le comté de Toulouse et la féodalité languedocienne à la veille de la croisade albigeoise», *Revue du Tarn*, 9, 1943, pp. 75-90.
240. Vidal, H., *Episcopatus et pouvoir épiscopal à Béziers à la veille de la croisade albigeoise, 1152-1209*. Tesis, Universidad de Montpellier, Toulouse, 1951, 110 pp.
241. Delaruelle, E., «Le catharisme en Languedoc vers 1200. Une enquête», *Annales du Midi*, 72, 1960, pp. 149-167.
242. Dmitrevsky, M., «Notes sur le catharisme et l'Inquisition dans le Midi de la France», *Annales du Midi*, 35-36, 1923-1924, pp. 294-311; 37-38, 1925-1926, pp. 190-213.
243. Thouzellier, C., «La pauvreté, arme contre l'albigéisme, en 1206», *Revue de l'Histoire des Religions*, 151, 1957, pp. 79-92.
244. Belperron, P., *La croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*, París, 1943, XXI-449 pp.; 2ª ed., 1948, XXI-495 pp.
245. Breillat, P., *Recherches albigeoises*, Albi, 1948, 118 pp.
246. Oldenbourg, Z., *16 mars 1244, le bûcher de Montségur* (Trente journées qui ont fait la France, 6), París, 1959, 452 pp.; bibliografía pp. 411-424.
247. Madalue, J., *Le drame albigeois et le destin français. Essai historique*, París, 1961, 262 pp.
248. Girou, J., *Simon de Montfort. Du catharisme à la conquête*, 8ª ed., París, 1953, 206 pp.
249. Delpoux, C., «Les cathares et l'Inquisition dans la région de Béziers», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 4, 1953, pp. 91-100.
250. Delpoux, C., «Le catharisme en Albigeois. La croisade et l'Inquisition aux 13e et 14e siècles», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 5, 1954, pp. 81-91, 145-156.
251. Delpoux, C., «Les cathares et l'Inquisition à Toulouse et dans sa région», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 7, 1956, pp. 83-95.
252. Douais, C., «Les hérétiques du comté de Toulouse dans la première moitié du 13e siècle d'après l'enquête de 1245», en *Compte rendu du IIe Congrès scientifique international des catholiques*, París, 1891, sección 5, pp. 148-162 y en *Bulletin Théologique, Scientifique et Littéraire de l'Institut Catholique de Toulouse*, N. S., 3. 1907, pp. 161-173, 206-209.
253. Wolff, P., *Histoire de Toulouse*, Toulouse, 1958, 418 pp.
254. Mundy, J. H., *Liberty and political power in Toulouse, 1050-1230*, Nueva York, 1954, XIII-402 pp.
255. Dossat, Y., *Les crises de l'inquisition toulousaine au 13e siècle 1233-1273*, Burdeos, 1959, 401 pp.
256. Dossat, Y., «La crise de l'inquisition toulousaine en 1235-1236 et l'expulsion des dominicains», *Bulletin Philologique et Historique du Comité des Travaux Historiques et*

Scientifiques, 1953-1954, pp. 391-398.
257. Dossat, Y., «L'inquisition toulousaine de 1243 à 1273», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 37, 1951, pp. 188-191.
258. Albe, E., «L'hérésie albigeoise et l'Inquisition en Quercy», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1, 1910, pp. 271-293, 412-428. Separata, París, 1910, 52 pp.
259. Emery, R. W., *Heresy and inquisition in Narbonne*, (Studies in History, Economics and Public Law, 480), Nueva York, 1941, 184 pp.
260. Sabarthés, A., «Un épisode de l'albigéisme à Limoux», *Bulletin Philologique et Historique*, 1932-1933, pp. 193-200.
261. Wilmart, A., «Une lettre sur les cathares du Nivernais (1221)», *Revue Bénédictine*, 47, 1935, pp. 72-74.
262. Mollat, G., «Les cathares en Corse», en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, París, 1956, pp. 147-150.
263. Vidal, J.-M., «Les derniers ministres de l'albigéisme en Languedoc. Leurs doctrines», *Revue des Questions Historiques*, N. S., 35, 1906, pp. 57-107.
264. Vidal, J.-M., «Doctrine et morale des derniers ministres albigeois», *Revue des Questions Historiques*, N. S., 41, 1909, pp. 357-409; N. S., 42, 1909, pp. 548.
265. Davis, G. W., *The Inquisition at Albi 1299-1300. Text of register and analysis* (Studies in History, Economics and Public Law, 538), Nueva York, 1948, 322 pp.
266. Werner, E., «Die Stellung der Katharer zur Frau, *Studi Medievali*, serie 3, 2, 1961, pp. 295-301.
Cf. n.° 40.
267. Werner, E., «Die Entstehung der Kabbala und die südfranzösischen Katharer», *Forschungen und Fortschritte*, 37, 1963, pp. 86-89.
268. Thompson, J. W., «Catharist social ideas in Medieval French romance», *The Romanic Review*, 27, 1936, pp. 99-104.
269. Zorzi, D., *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, (Publicaciones de la Universidad católica del Sagrado Corazón N.S., 44), Milán, 1954, x-379 pp. C. R.: E. Delaruelle, *Annales du Midi*, 67, 1955, pp. 167-169.
270. Anitchkof, E., «Le saint Graal et les aspirations religieuses du 12[e] siècle», *Romania*, 58, 1932, pp. 274-286.
271. Rahn, O., *Kreuzzug gegen den Gral*, Friburgo de Brisgovia, 1933, 335 pp. Trad. francesa: *La croisade contre le Graal*, París, 1933, 286 pp.
272. Breillat, P., «Le Graal et les Albigeois», *Revue du Tarn*, nueva serie. 10 (1944), pp. 458-470, y 11 (1945), pp. 99-109.
273. Julien, L., «Les centres manichéens du Graal en Occitanie et en Espagne, *Cahiers d'Etudes Cathares*, 6, 1955, pp. 67-75.
274. Roché, D., *Le catharisme. Son développement dans le Midi de la France et la croisade contre les Albigeois*, Carcasona, 1937, 39 pp.; 2[a] ed., Toulouse, 1947, 201 pp.
275. Nelli, R., comp., *Spiritualité de l'hérésie. Le catharisme* (Nouvelle recherche), París, 1953, 235 pp.
276. Roché, D., *Etudes manichéennes et cathares*, 1, Arques-París-Toulouse, 1952, 286 pp.
277. Nelli, R., «Du catharisme à l'amour provençal (d'aprés M. Briffault)», *Revue de Synthèse*, 64, 1948, pp. 31-38.
278. Nelli, R., «Les troubadours et le catharisme», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 1, 1949, pp. 18-22.
279. Nelli, R., «Les deux tentations chez les cathares du 13[e] siècle», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 1, 4, 1949, pp. 7-12.
280. Nelli, R., «La continence cathare. Mystique et continence», en *Travaux scientifiques du VII[e] Congrès international d'Avon*, Brujas, 1952. pp. 139-151.
281. Nelli, R., *Ecritures cathares. La cène secrète. Le livre des deux principes. Le rituel latin. Le rituel occitan*, París, 1959, 256 pp.
282. Reinach, S., «Les survivances européennes du catharisme», en *Compte rendu du V[e] Congrès international des sciences historiques*, Bruselas, 1923, pp. 188-189.

VI. LOS VALDENSES

283. Armand-Hugon, A. y Gonnet, G., *Bibliografía valdese (Bollettino della Società di studi valdesi, 93)*, Torre Pellice, 1953, 275 pp.
284. Gonnet, G., *Enchiridion fontium Valdensium. Recueil critique des sources concernant les vaudois au Moyen Age. Du IIIe concile de Latran au synode de Chanforan (1179-1532)* (Colección de la Facultad valdense de teología, Roma, t. I). Torre Pellice, 1958, 188 pp.
285. Gonnet, G., «Sulle fonti del valdismo medioevale», *Protestantesimo*, 1, 1957, pp. 17-32.
286. Böhmer, H., «Waldenser», *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., 20, 1908, pp. 799-840.
287. Preger, W., «Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter», *Abhandlungen der historischen Classe der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 13, 1, 1875, pp. 179-250.
288. Comba, E., *Storia dei Valdesi*, Florencia, 1893, VII-427 pp. Trad. francesa: *Histoire des vaudois*, I: *De Valdo à la Réforme*, París-Florencia, 1901.
289. Comba, E., *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice, 1923, 291, p.; 4ª ed., 1950, 379 pp.
290. Gay, T., *Histoire des vaudois. Refaite d'après les plus récentes recherches*, Florencia, 1912, 413 pp.
291. Gay, T., «Esquisse d'histoire vaudoise», *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*, 24, 1907, pp. 10-53.
292. Cauzons, T. de, *Les vaudois et l'Inquistion*, (Sciences et Religions, 471-472), París, 1908, 125 pp.
293. Buonaiuti, E., «Valdo e i Valdesi», *Religio*, 12, 1936, pp. 148-149.
294. Wachters, H. J. J., *Petrus Waldes en de Waldenzen* (Kerkelijke geschiedenis, 580), Nimega, 1939, 20 pp.
295. Gonnet, G., *Il valdismo medioevale. Prolegomeni*, Torre Pellice, 1942, 134 pp.
296. Gonnet, G., «Il movimento valdese in Europa secondo le più recenti ricerche (secoli XII-XVI)», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 75, 1956, pp. 21-30.
297. Gonnet, G., «Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan. Problemi vecchi e nuovi», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 76, 1957, pp. 25-27.
298. Wolter, H., «Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen», *Geist und Leben*, 30, 1957, pp. 357-369.
299. Marthaler, B., «Forerunners of the Franciscans: the Waldenses», *Franciscan Studies*, 18, pp. 133-142.
300. Martini, M., *Pierre Valdo, le pauvre de Lyon. L'épopée vaudoise*, Ginebra, 1961, 172 pp.
301. Vedder, H. C., «Origin and early teaching of the Waldenses, according to Roman catholic writers of the XIIIth century», *American Journal of Theology*, 4, 1900, pp. 465-489.
302. Pouzet, P., «Les origines lyonnaises de la secte des vaudois», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 22, 1936, pp. 5-37.
303. Dondaine, A., «Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès», *Archvum Fratrum Praedicatorum*, 16, 1946, pp. 191-235.
304. Molnar, A., «Deux homélies de Pierre Valdès?», *Communio Viatorum*, 4, 1961, pp. 51-58.
305. Haupt, H., «Waldensia», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 10, 1889, pp. 311-329.
306. Gonnet, G., «Waldensia», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 33, 1953, pp. 202-254.
307. Mohr, W., «Waldes und das frühe Waldensertum». *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 9, 1957, pp. 337-363.
308. Koch, G., «Neue Quellen und Forschungen über die Anfängen der Waldenser», *Forschungen und Fortschritte*, 32, 1958, pp. 141-149.

309. Gonnet, G., «Nature et limites de l'épiscopat vaudois au Moyen Age», *Communio Viatorum,* 2, 1959, pp. 311-323.
310. Soggin, J. A., «Il matrimonio presso i Valdesi prima della Riforma (1170-1532)», *Il diritto ecclesiastico,* 64, 1953, pp. 31-95.
311. Koch, G., «Waldensertum und Frauengrage im Mittelalter», *Forschungen und Fortschritte,* 36, 1962, pp. 22-26.
Cf. n.° 40.
312. Thouzellier, C., «Controverses vaudoises-cathares à la fin du 12e siècle. (D'après le livre II du *Liber antiheresis,* ms. Madrid 1 114 et les sections correspondantes du ms. BN lat. 13446),» *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* 35, 1960, pp. 137-227.
Cf. n.° 224-226.
313. Dondaine, A., «Durand de Huesca controversie», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche Roma 4-11 sett. 1955,* t. VII: *Riassunti delle comunicazioni,* Florencia, 1955, pp. 218-222.
314. Dondaine, A., «Durand de Huesca et la polémique anti-cathare», *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 29, 1959, pp. 228-276.
315. Thouzellier, C., «La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 27, 1960, pp. 267-289.
316. Thouzellier, C., «Le *Liber antiheresis* de Durand de Huesca et le *Contra hereticos* d'Ermengaud de Béziers», *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 55, 1960, pp. 130-141.
317. Zanoni, L., «Valdesi a Milano nel secolo XIII», *Archivio Storico Lombardo,* serie 4, 17, 1912, pp. 5-22.
318. Kaeppeli, T., «Un proceso contro i Valdesi di Piemonte (Giaveno, Coazze, Valgioie) nel 1335», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* 1, 1947, pp. 285-291.
319. Molnăr, A., «Luc de Prague et les vaudois d'Italie», *Bollettino della Società di Studi Valdesi,* 70, 1949, pp. 40-64.
320. Falk, F., «Waldensertum in Mainz zu Ende des 14. Jahrhunderts», *Der Katholik,* 83, 2, 1903, pp. 263-265.
321. Haupt, H., «Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts», *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 1, 1889, pp. 285-330; 3, 1890, pp. 337-411.
322. Finke, H., «Waldenserprocess in Regensburg 1395», *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 4, 1890, pp. 345-346.
323. Bürckstümmer, C., «Waldenser in Dinkelsbühl», *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte,* 19, 1913, pp. 272-275.
324. Weigel, H., «Ein Waldenserverhör in Rothenburg im Jahre 1394», *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte,* 23, 1917, pp. 80-86.
325. Müller, J. T., «Ueber eine Inquisition gegen die Waldenser in der Gegend von Altenburg und Zwickau», *Zeitschrift für Brudergeschichte,* 2, Herrnhut, 1908, pp. 75-88.
326. Wattenbach, W., *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg* (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1886. Phil.-hist. Classe, 4), Berlín, 1887, 102 pp.
Cf. n.° 498.
327. Gonnet, G., «I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV», *Bollettino della Società di Studi Valdesi,* 111, 1962, pp. 5-41.
328. Werner, E., «Ideologische Aspekte des deutsch-österreichischen Waldensertums im 14. Jahrhundert», *Studi Medievali,* serie 3, 4, 1963, pp. 217-237.
329. Domčcka, L., *Valdenšti v jihovýchodnich Čechách,* Tabor, 1921, 12 pp. [*Los valdenses en el sudeste de Bohemia.*]
330. Neumann, A., *Nové doklady k dějinám valdenských v Čechách* (Časopis katolického duchovenstva, 66), 1925, pp. 674-681. [*Nuevos documentos para la historia de los valdenses en Bohemia.*]
331. Chaloupecký, V., «K dějinám valdenských v Čechách před hnutím husitským», en

Český časopis historický, 31, 1926, pp. 369-382. [«Para la historia de los valdenses en Bohemia antes del movimiento husita».]

332. Truhlař, J., «Inkvisice valdenských v Trnavé r. 1400», *Český časopis historický*, 1903, pp. 196-198. [«La Inquisición contra los valdenses en Trnave en 1400».]
333. Jalla, J., *Histoire des vaudois des Alpes et de leurs colonies*, 3ª ed., Pignerol, 1926, 248 pp.
334. Tron, E., «L'epoca della composizione della Noble Leicon», *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*, 21, 1904, pp. 33-38.
335. De Stefano, A., *La noble leçon des vaudois du Piémont, éd., critique*, tesis, letras Universidad de Ginebra, París, 1909, LXXXII-55 pp.
336. Esposito, M., «Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des vaudois du Piémont», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 46, 1951, pp. 127-159.
337. Esposito, M., «On some Waldensian manuscripts preserved in the library of Trinity College, Dublin», *Journal of Theological Studies*, 18, 1916-1917, pp. 182-184.
338. Carrières, M., «Sur la langue de la Bible de Valdo», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 66, 1946, pp. 28-34.
339. McCulloch, F., «The Waldensian bestiary and the *Libellus de natura animalium*», *Medievalia et Humanistica*, 15, 1963, pp. 15-30.

VII. LOS HUMILLADOS

340. Tiraboschi, H., *Vetera Humiliatorum monumenta*, Milán, 1766-1768, t. I, 431 pp.; t. II, 414 pp.; t. III, 375 pp.
341. Pierron, J. B., *Die Katholischen Armen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden*, disertación teológica, Friburgo de Brisgovia, 1911, XVI-182 pp.
342. Zanoni, L., *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII* (Biblioteca historica Italica, serie 2, 2), Milán, 1911, XVI-381 pp.
343. De Stefano, A., «Le origini dell'Ordine degli Umiliati», *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche*, 2, 1906, pp. 851-871; complemento: «Delle origini e della natura del primitivo movimento degli Umiliati», *Archivum Romanicum*, 11, 1927, pp. 31-75. Reimpresión: «Le origini degli Umiliati», en *Riformatori ed eretici del Medio Evo* [*cf.* n.° 20], pp. 127-208.
344. Mercati, G., «Due ricerche per la storia degli Umiliati», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 11, 1957, pp. 167-194.
345. Guerrini, P., «Gli Umiliati a Brescia», en *Miscellanea Pio Paschini*, I: *Lateranum*, N. S., 14, Roma, 1948, pp. 187-214.
346. Giunta, F., «Gli Umiliati di Cremona», *Bollettino Storico Cremonese*, 16, 1948-1949, pp. 201-224.

VIII. *LA INQUISICIÓN*

347. Vekené, E. van der, *Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch*, Hildesheim, 1963, VIII-323 pp.
Cf. E. van der Vekené, *Versuch einer Bibliographie der Inquisition*, Luxemburgo, 1959, 28 pp.
348. Lea, H. C., *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, Londres, 1888, t. I, XIV-583 pp.; t. II, X-587 pp.; t. III, IX-736 pp.; reimpresión, Nueva York, 1955, 1956 y 1958. Trad. francesa: S. Reinach, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age. Précédé de l'historiographie de l'Inquisition par P. Frédéricq*, París, 1900-1902, 3 vols. Trad. alemana: H. Wieck y M. Rachel, publicado por J. Hansen, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*, Bonn, 1905-1913, 3 vols.

C. R.: J. Dalberg-Acton, *The English Historical Review*, 3, 1888, pp. 773-788; J. Blötzer, *Historisches Jahrbuch*, 11, 1890, pp. 302-323.
Cf. P. M. Baumgarten, *Die Werke von Henry Charles Lea und verwandie Bücher, Münster»*, 1908; W. M. Armstrong, «Henry C. Lea, Scientific Historian», *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 80, 1956, pp. 465-477.
349. Hansen, J., *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung* (Historische Bibliothek), Munich-Leipzig, 1900, XV-538 pp.
350. Cauzons, T. de, *Histoire de l'Inquisition en France* (Nouvelle bibliothèque historique), París, 1909-1912; t. I: *Les origines de l'Inquisition*, 2.ª ed., LV-499 pp.; t. II: *La procédure inquisitoriale*, XLIV-421 pp.
351. Vacandard, E., *L'Inquisition. Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise*, 5ª ed., París, 1907, XIX-340 pp.
Trad. inglesa: B. L. Conway, *The Inquisition. A critical and historical study of coercive power of the Church*, Londres, 1908, XIV-284 pp.
352. Gorham, T., *The Medieval Inquisition, A study in religious persecution*, Londres, 1918, 120 pp.
353. Maycock, A. L., *The Inquisition*, Londres, 1926, XXII-276 pp.
354. Coulton, G. G., *The Inquisition*, Londres, 1929, 128 pp.
355. Verrill, A. H., *The Inquisition*, Londres, 1938, VIII-352 pp.
Trad. francesa: *L'Inquisition* (Bibliothèque historique), París, 1932, 261 pp.
356. Guiraud, J., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, París, 1935-1938; t. I: *Origines de l'Inquisition dans le Midi de la France. Cathares et vaudois*, XLVIII-428 pp.; t. II, *L'Inquisition au 13ᵉ siècle en France, en Espagne et en Italie*, VIII-600 pp.
C. R.: A. George, *Vie Intellectuelle*, 41, 1936, pp. 123-127; L. de Lacger, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 32, 1936, pp. 151-154; E. G. Léonard, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 97, 1936, pp. 142-149.
357. Ilarino da Milano, «Per una storia della Inquisizione medioevale», *La Scuola Cattolica*, 67, 1939, pp. 589-596.
358. Maisonneuve, H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, tesis, Ecole Pratique des Hautes Etudes, París, 1942, XV-235 pp.
Cf. 2ª ed. revisada y ampliada: *L'Eglise et l'Etat au Moyen Age*, París, 1960, 386 pp.
359. Ficker, J., «Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei», en *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 1, 1880, pp. 177-226.
360. Havet, L., «L'hérésie et le bras séculier au Moyen Age jusqu'au 13ᵉ siècle», *Bibliothèque de l'Ecole des Chartres*, 41, 1880, pp. 488-517, 570-607, 670.
Separata, París, 1881, 67 pp.; lo mismo en J. Havet, *Oeuvres*, t. II: *Opuscules divers*, París, 1896, pp. 117-181.
361. Flade, P., «Deutsches Inquisitionsverfahren um 1400», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 22, 1901, pp. 232-253.
362. Flade, P., *Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen*, (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 9, 1), Leipzig, 1902, X-122 pp.
363. Braun, P., «Die Bekämpfung der Ketzerei in Deutschland durch die Päpste bis zum Laterankonzil von 1215», *Archiv für Kulturgeschichte*, 9, 1911, pp. 475-481.
364. Jordan, E., «La responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au Moyen Age», *Annales de Philosophie Chrétienne*, 154, 1907, pp. 225-260, 502-524.
365. Choupin, L., «L'Inquisition. La responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au Moyen Age», *Nouvelle Revue Théologique*, 41, 1909, pp. 385-399, 449-466; 42, 1910, pp. 532-557.
366. Maillet, H., *L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie*, (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lieja, 16), Lieja-París, 1909, XI-109 pp.
367. Theloe, H., *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschischte der Entstehung des päpstlichen Ketzerinquisitionsgerichts.* (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 48), Berlín-Leipzig, 1913, 176 pp.

368. Köhler, H., *Die Ketzerpolitik der deutschen Kaiser und Könige in den Jahren* 1152-1254 (Jenaer historische Arbeiten, 6), Bonn, 1913, XVI-74 pp.
369. Coulton, G. G., *The death-penalty for heresy from 1884 to 1921.* (Mediaeval Studies, 18), Londres, 1924, 88 pp.
370. Coulton, G. G., *Inquisition and liberty,* Londres, 1938, XIII-354 pp.
371. Shannon, A. C., «The secrecy of witnesses in inquisitorial tribunals and in contemporary secular criminal trials», en *Essays in Medieval life and thought, presented in honor of Austin Patterson Evans,* Nueva York, 1955, pp. 59-69.
372. Oliver, A., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III* (Regnum Dei, 12 = n.uo 45-48), Roma, 1956, XII-203 pp.
373. Hageneder, O., «Studien zur Dekretale *Vergentis* (X. V 10). Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon, Abt.,* 49, 1963, pp. 138-173.
374. May, K. H., «Zur Geschichte Konrads von Marburg», *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte,* 1, 1951, pp. 87-109.
375. Koranyi, K., «Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce», en *Ksiega pamiatkowa ku czci Wladyslawa Abrahama,* Lvov, 1930, t. 1, pp. 317-340. [«La constitución contra los herejes del emperador Federico II y su recepción en Polonia».]
376. Shannon, A. C., *The popes and heresy in the XIIIth century,* Villanova, Pa., 1949, IX-148 pp.
377. Richardson, H. G., «Heresy and the lay power under Richard II», *The English Historical Review,* 51, 1936, pp. 1-28.

IX. LA LITERATURA INQUISITORIAL

378. Molinier, C., «Rapport à M. le Ministre de l'Instruction publique sur une mission exécutée en Italie de février à avril 1885», *Archives des Missions Scientifiques et Littéraires,* serie 3, 14, 1888, pp. 133-336.
Separata: *Etude sur quelques manuscrits de bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du* 12e *et du* 13e *siècle,* París, 1887.
379. Esposito, M., «Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques aux 12e et 13e siècles», *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 36, 1940, pp. 143-162.
380. Dondaine, A., «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330), *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 17, 1947, pp. 85-194.
381. Verrees, L., «Le traité de l'abbé Bernard de Fontcaude contre les vaudois et les ariens», Analecta Praemonstratensia, 31, 1955, pp. 5-35.
382. Vasoli, C., «Il *Contra haereticos* di Alano di Lilla», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 75, 1963, pp. 123-172.
383. Garvin, J. N. y Corbett, J. A., comps., *The «Summa contra haereticos» ascribed to Praepositinus of Cremona* (Publications in Mediaeval Studies, 15), Notre Dame, 1958, LVIII-302 pp.
C. R.: A. Borst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 70, 1959, pp. 166-169; C. Thouzellier, *Revue de l'Histoire des Religions,* 158, 1960, pp. 109-113.
384. Lacombe, G., *La vie et les oeuvres de Prévostin* (Prepositini Cancellarii Parisiensis [1206-1210] opera omnia, 1 = Bibliothèque thomiste, 11), Kain, 1927, X-221 pp.
385. Hampe, K., «Stilübungen zur Ketzerverfolgung unter Kaiser Friedrich II», en *Festgabe Friedrich von Bezold,* Bonn-Leipzig, 1921, pp. 142-149.
386. Molinier, C., «Un traité inédit du 13e siècle contre les hérétiques cathares», *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux,* 5, 1883, pp. 226-255.
387. Molinier, C., «Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réelle et sa valeur», *Annales du Midi,* 22, 1910, pp. 180-220.

388. Dossat, Y., «Le plus ancien manuel de l'inquisition méridionale: le *Processus inquisitionis* (1248-1249)», *Bulletin Philologique et Historique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques,* 1948-1950, pp. 33-37.
389. Douais, C., «La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au 13[e] siècle», en *Congrès provincial de la Société bibliographique et des publications populaires,* Montpellier, 1895, pp. 603-741.
Separata, París, 1896, 144 pp.
390. Luchaire, A., «Premier fragment d'une édition critique de la *Chronique* de Pierre des Vaux-de-Cernai», *Université de Paris, Bibliothèque de la faculté des lettres,* 24, 1908, pp. 1-75.
391. Guébin, P. y Lyon, E., comps., *Petri Vallium Sarnaii monachi Hystoria Albigensis,* París, 1926-1939; t. I, VI-302 pp.; t II, VI-330 pp.; t. III, CVII-305 pp.
392. Martin-Chabot, E., comp., *La chanson de la croisade albigeoise. Ed. et trad. du provençal* (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, 13, 24-25), París, 1931-1961; t. I: *La chanson de Guillaume de Tudèle,* 1931, XXXV-304 pp.; t. II-III: *Le poème de l'auteur anonyme,* 1957-1961, XXXII-325 pp. y 428 pp.
393. Beyssier, J., «Guillaume de Puylaurens et sa chronique», Université de Paris, *Bibliothèque de la Faculté des Lettres,* 18, 1904, pp. 85-175.
394. Beyssier, J., «Note additionnelle à l'étude sur Guillaume de Puylaurens», *Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres,* 20, 1905, pp. 233-234.
395. Ilarino da Milano, «Il *Liber supra stella* del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali», *Aevum,* 16, 1942, pp. 272-319; 17, 1943, pp. 90-146; 19, 1945, pp. 281-341 (edición parcial).
Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* t. II: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer,* Munich, 1890, pp. 52-84.
396. Ilarino da Milano, «La *Manifestatio heresis Catarorum quam fecit Bonacursus* secondo il Cod. Ottob. Lat. 136 della Biblioteca Vaticana», *Aevum,* 12, 1938, pp. 281-333.
397. Ilarino da Milano, «Fr. Gregorio O. P., Vescovo di Fano, e la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*», *Aevum,* 14, 1940, pp. 85-140.
398. Ilarino da Milano, «La *Summa contra haereticos* di Giacomo Capelli O.F.M. e un suo *Quaresimale* inedito (secolo XIII)», *Collectanea Franciscana,* 10, 1940, pp. 66-82.
Cf. V. Bazzocchi, *L'eresia catara,* apéndice [*cf.* n.° 194].
399. Kaeppeli, T., «Une somme contre les hérétiques de saint Pierre Martyr (?)», *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 17, 1947, pp. 295-335.
400. Dondaine, A., «Saint Pierre Martyr», *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 23, 1953, pp. 66-162.
401. Dondaine, A., comp., *Summa fratris Raynerii de ordine fratrum praedicatorum de Catharis et Pauperibus de Lugduno* (1250), en *Un traité néo-manichéen du* 13[e] *siècle,* Roma, 1939, pp. 64-78.
[*cf.* n.° 223].
Editado por D. Kniewald, en *Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti,* 270, 1949, pp. 181-239 [*cf.* n.° 174].
402. Unterkircher, F., «*Pseudo-Rainer* und *Passauer Anonymus*», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung,* 63, 1955, pp. 41-46.
403. Preger, W., «Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier», *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 14, 1879, p. 181-235.
Cf. M. Esposito [n.° 379], p. 159; A. Dondaine [n.° 380], pp. 104-105, 180-183.
404. Schönbach, A. E., «Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt», III: «Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer», *Sitzungsberichte der Kaiserl Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse,* 147, 5, año 1903, Viena, 1904, 151 pp.
405. Wiegand, F., «Eine Kreuzpredigt Bertholds gegen die Ketzer», dans *Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstage,* Leipzig, 1916, pp. 177-182.
406. Mollat, G. y Drioux, G., comps., *Bernard Gui, Manuel de l'inquisiteur. Ed. et trad.* (Les

classiques de l'histoire de France au Moyen Age, 8-9), París, 1926-1927; t. I, LXVII-197 pp.; t. II, 170 pp.
Cf. C. Douais, comp., *Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis O.F.P.*, París, 1886, XII-371 pp.
407. Scholz, R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, (Bibliothek des Königl. Preussischen Historischen Instituts in Rom, 9-10), II: *Analysen und Texte*, Rome, 1914, pp. 491-514: «Alvarus Pelagius, Tractatus qui nominatur collirium Alvari adversus hereses novas.»
Cf. ibid., I, 1911, pp. 198-202.
408. Oliger, L., «Summula inquisitionis auctore fr. Angelo de Assisio O.M. (1361)», *Antonianum*, 5, 1930, pp. 475-486.
409. Kaempf, H., «Die Codices latini 4008-4010 der Vatikanischen Bibliothek», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 26, 1935-1936, pp. 143-171.
410. Vekené, E. van der, *Zur Bibliographie des Directorium Inquisitorum des Nicolaus Eymerich*, Luxemburgo 1961, 15 pp.
411. Optiz, G., «Über zwei Codices zum Inquisitionsprozess. Cod. Cas. 1730 und Cod. des Archivio generalizio dei Domenicani II 63», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28, 1937-1938, pp. 75-106.
412. Wattenbach, W., *Ueber das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek St. Nicolai in Greifswald* (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1888. Phil.-hist. Classe, 4), Berlín, 1889, 28 pp.
413. Werner, E., «Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken», en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 12, 1963, apéndice, pp. 215-284.
414. Wolny, J., «Laciński zbiór kazań Pregryna z Opola i ich zwiazek z Kazaniami gnieżnieńskimi», *Sredniowiecze, studia o kulturze*, Varsovia, 1961, pp. 171-238. [«La colección latina de la predicación de Peregrino de Opola y su relación con los sermones de Gniezno.»]

X. LAS HEREJÍAS FILOSÓFICAS DEL SIGLO XIII

415. Baeumker, C., comp., *Contra Amaurianos. Ein anonymer, washrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. Nach der Handschrift in Troyes neu herausgegeben* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 24, 5-6), Münster-en-W., 1926, LVIII-51 pp.
Cf., C. Baeumker, «Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts», *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 7, 1893, pp. 346-412.
416. Alverny, M.-T. d'., «Un fragment du procès des amauriciens», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 25-26, 1950-1951, pp. 325-336.
417. Capelle, G. C., *Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel* (Bibliothèque thomiste, 16 = Autour du décret de 1210, 3), París, 1932, 118 pp.
418. Dal Pra, M., *Amalrico di Bena*, Milán, 1951, 89 pp.
419. Théry, G., *Autour du décret de 1210, I: David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste;* II: *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibliothèque thomiste, 6-7), Kain, 1925-1926, 160 pp. y 119 pp.
420. Vaux, R. De, «Sur un texte retrouvé de David de Dinant», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22, 1933, pp. 243-245.
421. Birkenmajer, A., «Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant», *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 35, 1933, pp. 220-229.
422. Arnou, R., «Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant († *ca.* 1200)»,

Philosophia Perennis. Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag, Ratisbonne, 1930, t. I, pp. 113-127.
423. Dal Pra, M., *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (Storia universale della filosofia, 21), Milán, 1941, 306 pp.
424. Grabmann, M., *I papi del Duecento e l'Aristotelismo,* I: *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscellanea historiae pontificiae, 5 = n.°7), Roma, 1941, VIII-133 pp.
425. Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13e siècle* (Les philosophes belges, 6-7), 2ª ed., Lovaina, 1908-1911; I: *Etude critique,* 1911, XVI-328 pp., II: *Textes inédits,* 1908, XXX-194 pp.
426. Steenberghen, F. van, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Les philosophes belges, 12-13), Lovaina, 1931-1942; I: *Les oeuvres inédites,* VIII-356 pp., II: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* VIII-pp. 357-759.
427. Steenberghen, F. van, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Académie royale de Belgique. Classe des lettres.., mémoires, coll. in-8°, 39, 3), Bruselas, 1938, 195 pp.
428. Maurer, A. A., «The state of historical research in Siger of Brabant», *Speculum,* 31, 1956, pp. 49-56.
429. Grabmann, M., «Siger von Brabant und Dante», *Deutsches Dante-Jahrbuch,* 21, 1939, pp. 109-130.
430. Alphandéry, P., «Y a-t-il eu un averroïsme populaire au 13ᵉ et au 14ᵉ siècle?», *Revue d'Histoire des Religions,* 44, 1901, pp. 395-406.
431. Bonafeder, G., «La condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo», *Estudios Lulianos,* 4, 1960, pp. 21-44.

XI. JOAQUINITAS, ESPIRITUALES, *FRATICELLI*, BEGUINOS, BEGARDOS

432. Russo, F., *Bibliografia gioachimita* (Biblioteca di bibliografia italiana, 27), Florence, 1954, 211 pp.
433. Huch, J. C., *Joachim von Floris und die joachitiste Literatur. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungerdruckter Joachimsschriften,* Friburgo de Brisgovia, 1938, IX-309 pp.
C. R.: H. Grundmann, en *Theologische Literaturzeitung,* 64, 1939, pp. 176-178.
434. Bloomfield, M. W., «Joachim of Flora. A Cristical Survey of his Canon, Teachings, Sources. Biography and Influence», *Traditio,* 13, 1957, pp. 249-311.
435. Russo, F., *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria* (Deputazione di storia patria per la Calabria, Collana storica, 1), Nápoles, 1959, XII-276 pp.
436. Crocco, A., *Gioacchino da Fiore. La più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano* (I grande ideali dello spirito, 1), Nápoles, 1960, 203 pp.
437. Crocco, A., «L'"Età dello Spirto Santo" in Gioacchino da Fiore», *Humanitas,* 9, 1954, pp. 728-742.
438. Crocco, A., «La formazione dottrinale di Giochhino da Fiore e le fonti della sua teologia trinitaria», *Sophia,* 23, Padua, 1955, pp. 192-196.
439. Grundmann, H., «Zur Biographie Joachims von Fiore and Rainers von Ponza», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters,* 16, 1960, pp. 437-546.
440. Bondatti, G., *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento,* Asís, 1924, XI-164 pp.
441. Bloomfield, M. W. y Reeves, M. E., «The Penetration of Joachism into Northern Europe», *Speculum,* 29, 1954, pp. 772-793.
442. Benz, E., «Joachim-Studien», I: «Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 50, 1931, pp. 24-111; II: «Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium aeternum», *ibid.,* 51, 1932, pp. 415-455; III: «Thomas von Aquin und Joachim von Fiore, Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung», *ibid.,* 53, 1934, pp. 52-116.

443. Benz, E., *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart, 1934, XV-481 pp.
444. Benz, E., «Creator spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore», *Eranos-Jahrbuch,* 25, 1956, pp. 285-355.
445. Grundmann, H., «Dante und Joachim von Fiore. Zu Paradiso X-XII», *Deutsches Dante-Jahrbuch,* 14, 1932, pp. 210-256.
446. Reeves, M., «Joachimist influences on the idea of a last world emperor», *Traditio,* 17, 1961, pp. 323-370.
447. Gandev, C. N., «Joachimitsksé myšlenky v díle Matěje z Janova, *Regulae Veteris et Novi Testamenti*», *Časopis národního musea,* 111, 1937, pp. 1-28. [«Pensamientos joaquinitas en la obra de Matías de Janov, *Regulae Veteris et Novi Testamenti.*»]
448. Faral, E., «Les *Responsiones* de Guillaume de Saint-Amour», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* 25-26, 1950-1951, pp. 337-394.
449. Manselli, R., *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull' escatologismo medioevale* (Studi storici, 19-21), Roma, 1955, 243 pp.
450. Pásztor, E., «Le polemiche sulla *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna», *Bull. dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 70, 1958, pp. 365-424.
451. Koch, J., «Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 5, 1933, pp. 302-315.
452. Maier, A., «Per la storia del proceso contro l'Olivi», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* 5, 1951, pp. 326-339.
453. Oliger, L., «Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 45, 1927, pp. 215-242.
454. Oliger, L., «Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia», *Archivum Franciscanum Historicum,* 3, 1910, pp. 253-279, 505-529, 680-699; 4, 1911, pp. 688-712; 5, 1912, pp. 74-78; 6, 1913, pp. 267-290, 515-530, 710-747.
Separata, Quaracchi, 1913, 208 pp.
455. Douie, D. L., *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli* (Publications of the University of Manchester, 220 = Historical Series, 61), Manchester, 1932, XVIII-292 pp.
456. Spätling, L., *De Apostolicis, Pseudoapostolicis, Apostolinis. Dissertatio ad diversos vitae apostolicae conceptus saeculorum decursu elucidandos* (Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas theologica. Theses ad lauream, 35), Roma, 1947, XII-222 pp.
457. Manselli, R., «L'anno 1260 du anno gioachimitico?-Il movimento dei Disciplinati nel 7.° centenerio dal suo inizio (Perugia 1260)», *Convengo internazionale Perugia 25-28 sett. 1960,* Perugia, 1962, pp. 99-108.
458. Kern, L., «A propos du mouvement des flagellants de 1260: S. Bevignate, de Pérouse», *Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift Gustav Schnürer zum 70, Geburtstag,* Paderborn, 1930, pp. 39-53.
459. Frugoni, A., «Sui Flagellanti del 1260», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* 75, 1963, pp. 211-237.
460. Bernini, F., «Apostoli e Flagellanti in Parma nel Duecento secondo nuovi documenti», *Religio,* 11, 1935, pp. 352-357.
461. Biscaro, G., «Guglielma la Boema e i Guglielmiti», *Arch. Storico Lombardo,* 57, 1930, pp. 1-67.
462. Segarizzi, A., «Contributo alla storia di fra Dolcino e degli eretici trentini», *Tridentum,* 3, 1900, pp. 273-297, 383-399, 442-454.
463. Segarizzi, A., comp., *Historia fratris Dulcini Heresiarche di Anonimo sincrono e De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum di Bernardo Gui* (Rerum Italicarum scriptores, 9, 5), ciudad de Castello, 1907, pp. 1-14, LVI-104 pp.
464. Haan, J. C. de, «De secte der Apostolici en haar leiders», *Tijdschrift voor geschiedenis,* 42, 1927, pp. 1-32, 144-166.
465. Skaskin, S. D., «Le condizioni storiche della rivolta di Dolcino», *Rapporti della delegazione sovietica al X Congresso internazionale di scienze storiche a Roma,* Moscú, 1955, pp. 1-31 (ruso) y p. 32-59 (italiano).

466. Miccoli, G., «Note sulla fortuna di fra Dolcino», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, serie 2, 25, 1956, pp. 245-259.
467. Dupré Theseider, E., «Fra Dolcino, storia e mito», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 77, 1958, pp. 5-25.
468. Töpfer, B., «Die Apostelbrüder und der Aufstand des Dolcino. Städtische Volksbewegungen des 14. Jahrhunderts», *Tagung der Sektion Mediävistik der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom* 21-23. I, 1960 *in Wernigerode*, 1, Berlín, 1960, pp. 62-84.
469. Manselli, R., *Spirituali e beghini in Provenza* (Studi Storici, 31-34), Roma, 1959, VI-355 pp.
470. May, W. H., «The confession of Prous Boneta, heretic and heresiarch», en *Essays in medieval life and thought presented in honor of Austin Patterson Evans*, Nueva York, 1955, pp. 3-30.
471. Manselli, R., «La religiosità d'Arnaldo da Villanova», *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 63, 1951, pp. 1-100.
472. Pou y Martí, J. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, 1930, 534 pp.
473. Greven, J., *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 8), Münster-en-W., 1912, XV-227 pp.
474. Greven, J., «Der Ursprung des Beginenwesens», *Historisches Jahrbuch*, 35, 1914, pp. 26-58, 291-318.
475. Matrod, H., «Les bégards. Essai de synthèse historique», *Etudes Franciscaines*, 37, 1925, pp. 5-20, 146-168.
476. Mierlo, J. van, «Het Begardisme», *Verslagen en mededeelingen der koninkl. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, 1930, pp. 277-305.
477. Philippen, J. L. M., «Les béguines et l'hérésie albigeoise», *Annales de l'Académie Royale d'Archéologie de Belgique*, 73, 1925, pp. 233-246.
478. Philippen, L. J. M., *De Begijnhoven. Oorsprong, geschiedenis, inrichting*, Amberes, 1918, XVI-490 pp.
479. Mens, A., *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIde-XIIIde eeuw* (Verhandelingen van de koninkl. Vlaamse Akademie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren, 9, 7), Amberes, 1947 y Universiteit van Leuven. Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philoligie, R. 3, 30, Lovaina, 1947, XXX-451 pp.
480. McDonnell, E. W., *The beguines and beghards in medieval culture, wiht special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, 1954, XVII-643 pp.; bibliografía, pp. 575-612. C. R.: A. Mens, *Le Moyen Age*, 64, 1958, pp. 305-315.
481. Théry, G., «Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33^{b} de la Bibliothèque de Soest», *Archives d'historie doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1, 1926-1927, pp. 129-268.
482. Pelster, F., «Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozess in Avignon». *Aus der Geîsteswelt des Mîttelalters Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des* 60. *Lebensjahres gewidmet* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, supplément, 3), Münster-en-W. 1935, pp. 1099-1124.
483. Koch, J., «Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts», I: «Von den Anfängen bis zum Strassburger Aufenthalt einschliesslich», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 29, 1959, pp. 5-51; II: «Die kölner Jahre, der Prozess un die Verurteilung», en *ibid.*, 30, 1960, pp. 5-52.
484. Langlois, C.-V., «Marguerite Porete», *Revue Historique*, 54, 1894, pp. 295-299.
485. Kirchberger, C., comp., *The mirror of simple souls by an unknown French mystic of the XIIIth century* (Orchard Books, 15), Londres, 1927, LXVII-303 pp.
486. Guarnieri, R., comp., *Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour. Ed. provvisoria del ms. Chantilly, Condé F. XIV-26 - ancien* 968, Roma, 1961, 113 pp.

487. Underhill, E., «The mirror of simple souls», *Fortnightly Review*, 95, 1911, páginas 345-355.
488. Doiron, M., «The middle English translation of *Le Mirouer des simples ames*», en *Dr. L. Reypens-Album* (Studien en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf, 16), Amberes, 1964, pp. 131-152.
489. Mierlo, J. van, «Was hadewych de ketterin Blomardinne?» en *Dietsche Warande en Belford*, 10, Amberes, 1908, pp. 267-286.
490. Mierlo, J. van, «Hadewych en de ketterin Blommardinne», *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde*, 40, 1921, pp. 45-64.
491. Mierlo, J. van, «Hadewych en Gelukzalige Bloemardinne?, *Dietsche Warande en Belfort*, 25, 3, 1925, pp. 28-49.
492. Mierlo, J. van, «Hadewijchiana 3: Over de ketterin Bloemardinne», *Verslagen en mededeelingen der koninkl. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, 1927, pp. 425-442.
493. Mierlo, J. van, «Encore de Hadewych et Bloemardinne», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 7, 1928, pp. 469-510.
494. Mierlo, J. van, «Ruusbroec's bestrijding van de ketterij», *Ons geestelijk erf*, 6, 1932, pp. 304-346.
495. Willems, AZ. L., «De ketter Willem van Hildernissem en diens verhouding tot Bloemardinne», en *Mélanges Paul Fredericq*, Bruselas, 1904, pp. 259-266.
496. Combes, A., *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, 4-5), París, 1945-1959; t. 1: *Introduction critique et dossier documentaire*, 1945, 900 pp.; t. 2: *La première critique gersonienne du «De ornatu spiritualium nuptiarum»*, 1948, 461 pp.; t. 3: *L'évolution spontanée de la critique gersonienne*, 1, 1959, 327 pp.
496 a. Hilka, A., «Altfranzösische Mystik und Beginentum», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 47, 1927, pp. 121-170.
497. Haupt, H., «Beiträge zur Geschichte der Sekte von freien Geiste und des Berghardentums», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 7, 1885, pp. 504-576.
498. Wattenbach, W., «Ueber die Secte der Brüder vom freien Geiste. Mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern», *Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse*, 1887, n.° 29, pp. 517-544.
499. Ulanowski, B., comp., *Examen testium super vita et moribus Beguinarum per inquisitorem hereticae pravitatis in Sweydnitz anno* 1332 *factum*, en *Scriptores rerum Polonicarum*, 13, Cracovia, 1889, pp. 233-255.
500. Allier, R., «Les frères du Libre Esprit», en *Religions et sociétés. Leçons professées à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales*, París, 1905, pp. 109-153.
501. De Stefano, A., «Intorno alle origini e alla origini e alla natura della "secta spiritus libertatis"», *Archivum Romanicum*, 11, 1927, pp. 150-162.
Reimpresión modificada: «Origini e natura della setta "spiritus libertatis"», *Reformatori ed eretici del Medioevo* [*cf.* n.° 20], pp. 325-342.
502. Erbstösser, M., y Werner, E., *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 7), Berlín, 1960, 163 pp.
503. Lerner, R. E., *The heresy of the free spirit in the XIIIth century, 1210-1310*, Disertación, Universidad de Princeton, 1964.
504. Schmidt, A., comp., «*Tractatus contra hereticos Beckardos, Lulhardos et Swestriones des Wasmud von Homburg*», *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 14, 1962, pp. 336-386.
505. Ritter, G., «Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert. Mitteilungen aus einer Vatikanischen Handschrift (Pal. lat. 870)», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 43, 1924, pp. 150-159.
506. Hermann, F., «Die letzte Ketzerverbrennung in Mainz, 20. Oktober 1458», *Beiträge zur*

Kunst und Geschichte des Mainzer Lebensraumes. Festschrift für Ernst Neeb, Maguncia, 1936, pp. 105-110.

507. Neumann, E. G., *Rheinisches Beginen-und Begardenwesen. Ein Mainzer Beitrag zur religiösen Bewegung am Rhein* (Mainzer Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 4), Meisenheim am Glan, 1960, 205 pp.
C. R.: W.-H. Struck, «Von Beginen und Begarden im Mittelrheingebiet», *Nassauische Annalen*, 72, 1961, pp. 184-198.

507 a. Asen, J., «Die Beginen in Köln», *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*, 111, 1927, pp. 81-180; 112, 1928, pp. 71-148; D. Phillips, *Beguines in medieval Strasburg. A study of the social aspect of beguine life*, Stanford, 1941, IX-252 pp.; K. Zuhorn, «Die Beginen in Münster. Anfänge, Frühzeit und Ausgang des münsterischen Beginentums», *Westfälische Zeitschrift*, 91, 1935, pp. 1-149.

508. Spitzer, L., «Turlupin», *Modern Language Notes*, 61, 1946, pp. 104-108.

509. Schiff, O., «Die Wirsberger. Ein Beitrag zur Geschichte der revolutionären Apokalyptik im 15. Jahrhundert», *Historische Vierteljahrschrift*, 26, 1931, pp. 776-786.
Cf. G. Ritter [n.° 505], pp. 158-159.

XII. HEREJÍAS POLÍTICAS Y PROCESOS DE LA INQUISICIÓN EN LOS SIGLOS XIII Y XIV

510. Seemann, E. F., «Der Kreuzzug gegen die Stedinger», *Die Grenzboten*, 62, 1, 1903, pp. 589-597.

511. Woebcken, C., «Die Schlacht bei Altenesch am 27. Mai 1234 und ihre Vorgeschichte», *Oldenburger Jahrbuch*, 37, 1933, pp. 5-35.

512. Krollmann, C., «Der Deutsche Orden und die Stedinger», *Altpreussische Forschungen*, 14, 1937, pp. 1-13.

513. Völter, D., «Die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 4, 1881, pp. 360-393.
Cf. G. Bossert, *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, 5, 1882, pp. 290-296.

514. Winkelmann, E., comp., *Fratris Arnoldi Ord. Praed. de correctione ecclesiae epistola et anonymi de Innocentio IV P. M. Antichristo libellus*, Berlín, 1865, VII-22 pp.

515. Wenck, K., «War Bonifaz VIII ein Ketzer?», *Historische Zeitschrift*, 94, 1905, pp. 1-66.

516. Holtzmann, R., «Papst Bonifaz VIII ein Ketzer?», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 26, 1905, pp. 488-498.
Cf. K. Wenck, *ibid.*, 27, 1906, pp. 185-195 y R. Holtzmann, *ibid.*, pp. 195-196.

517. Scholz, R., «Zur Beurteilung Bonifaz' VIII und seines sittlichreligiösen Charakters», *Historische Vierteljahrschrift*, 9, 1906, pp. 470-515.

518. Corvi, A., *Il processo di Bonifacio VIII. Studio critico*, Roma, 1948, 222 pp.

519. Lizerand, G., comp., *Le dossier de l'affaire des Templiers, ed. et trad.* (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, 2), París, 1923, XXIV-229 pp.

520. Roman, G., *Le procès des Templiers. Essai de critique juridique*, tesis, Universidad de Montpellier, 1943, 131 pp.

521. Bock, F., «Studien zum politischen Inquisitionsprozess Johanns XXII», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibiliotheken*, 26, 1935-1936, pp. 21-142; 27, 1936-1937, pp. 109-134.

522. Bock, F., «Der Este-Prozess von 1321», *Arch. Fratrum Praedicatorum*, 7, 1937, pp. 41-111.

523. Bock, F., «Processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini italiani», *Archivio della R. Deputazione romana di storia patria*, 63, 1940, pp. 129-143.

524. Bock, F., «Die Beteiligung der Dominikaner an den Inquisitionsprozessen unter Johann XXII», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6, 1936, pp. 312-333.

525. Hoffmann, G., *Der Streit über die selige Schau Gottes 1331-1338*, Leipzig, 1917, 194 pp.
Cf. H. Otto, «Zum Streite um die visio beatifica», *Historisches Jahrbuch*, 50, 1930, pp.

227-232; E. Lewalter, «Thomas von Aquino und die Bulle *Benedictus Deus* von 1336», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 54, 1935, pp. 399-461.
526. Douie, D. L., «John XXII and the beatific vision», *Dominican Studies,* 3, 1950, pp. 154-174.
527. Berlière, U., «Trois traités inédits sur les flagellants de 1349», *Revue Bénédictine,* 25, 1908, pp. 334-357.
528. Hübner, A., «Die deutschen Geisslerlieder Studien zum geistlichen Volksliede des Mittelalters», Berlín-Leipzig, 1931, 263 pp.
529. Wentzlaff-Eggebert, F. W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit,* 2.ª ed., Tubinga, 1947, XVI-339 pp.; cap. III: «Die Geisslerbewegung in ihrem Verhältnis zur deutschen Mystik», pp. 71-85.
530. Sallay, G., «Eretnekmozgalmak és az clasz comunális polgárság vallásos krizise a trecento végéig», en *Renaissance tanulmányok,* ed. T. Kardos, Budapest, 1957, [con un resumen en italiano: *Movimenti ereticali e la crisi religiosa della borghesia comunale fino allo scadere del Trecento.*]
531. Werner, E., «Probleme städtischer Volksbewegungen im 14. Jahrhundert, dargestellet am Beispiel der Ciompi-Erhebung in Florenz», *Städtische Volksbewegungen im 14. Jahrhundert* (Tagung der Sektion Mediävistik der Deutschen Historiker-Gessellschaft vom 21-23, 1, 1960 in Wernigerode, 1), Berlín, 1960, pp. 11-55.
532. Frugoni, A., «La devozione dei Bianchi del 1399», en *Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale,* III: *L'attesa dell' età nuova nella spiritualità del Medioevo, 16-19 ott. 1960,* Todi, 1962, pp. 233-248.
533. Czok, K., «Zur Volksbewegung in den deutschen Städen des 14. Jahrhunderts. Bürgerkämpfe und antikuriale Opposition», *Städtische Volksbewegungen im 14. Jahrhundert* (Tagung der Sektion Mediävistik der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 21-23, 1, 1960 in Wernigerode, 1), Berlín, 1960, pp. 157-169.

XIII. WYCLEF. LOS LOLARDOS

534. Workman, H. B., *John Wyclef. A study of the English medieval Chruch,* Oxford, 1926, t. I, XL-342 pp.; t. II, XI-436 pp.
535. Robson, J. A., *Wyclef and the Oxford schools. The relation of the "Summa de ente" to scholastic debates at Oxford in the later XIVth century,* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N.S., 8), Cambridge, 1961, XIII-268 pp.
536. Schmidt, M., «John Wyclef Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclef», en *Gedenkschrift für D. Werner Elert; Beiträge zur historischen und systematischen Theologie,* Berlín, 1955, pp. 72-108.
537. Laun, J. F., «Die Prädestination bei Wyclef und Bradwardin», en *Imago Dei, Beiträge zur theologischen Antropologie; Gustav Krüger zum 70. Geburtstag,* Giessen, 1932, pp. 63-84.
538. Smalley, B., «John Wyclef's Postilla super totam Bibliam», *The Bodleian Library Record,* 4, 1952-1953, pp. 186-205.
539. Vooght, P. de, «Les indulgences dans la théologie de Jean Wyclef et de Jean Huss», *Recherches de Science Religieuse,* 41, 1935, pp. 481-581.
540. Pantin, W. A., «A Benedictine opponent of John Wyclef», *The English Historical Review,* 43, 1928, pp. 73-77.
541. Münch, W., *Der kirchliche Prozess gegen Wyclef und seine Vorgeschichte,* Disertación teológica, Universidad de Breslau [Wroclaw] 1941, 327 pp., mecanografiado.
542. Hurley, M., «*Scriptura sola:* Wyclef and his Critics», *Traditio,* 16, 1960, pp. 275-352.
543. McFarlane, K. B., *John Wyclef and the beginnings of Englisch nonconfromity,* Londres, 1952, 197 pp.
544. Dahmus, J. H., *The prosecution of John Wyclef,* New Haven, 1952, XI-167 pp.

545. Dahmus, J. H., «John Wyclef and the English Government», *Speculum*, 35, 1960, pp. 51-68.
546. Hanrahan, T. J., «John Wyclef's political activity», *Mediaeval Studies*, 20, 1958, pp. 154-166.
547. McFarlane, K. B., «The origins of the Lollard movement», en *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche Roma 4-11 sett. 1955*, t. VII: Riassunti delle comunicazioni, Florencia, 1955, pp. 216-217.
548. Aston, M. E., «Lollardy and sedition 1381-1431», *Past and Present*, 17, 1960, pp. 1-44.
549. Waugh, W. T., «The Lollard knights», *Scottish Historical Review*, 11, 1913, pp. 55-92.
550. Cronin, H. S., «The twelve conclusions of the Lollards», *The English Historical Review*, 22, 1907, pp. 292-304.
551. Compston, H. F.B., «The thirty-seven conclusions of the Lollards», *The English Historical Review*, 26, 1911, pp. 738-749.
552. Waugh, W. T., «Sir John Oldcastle», *The English Historical Review*, 20, 1905, pp. 434-456, 637-658.
553. Richardson, H. G., «John Oldcastle in hiding, August-October 1417», *The English Historical Review*, 55, 1940, pp. 432-438.
554. Matthew, F. D., «The trial of Richard Wyche (Chester c. 1401)», *The English Historical Review*, 5, 1890, pp. 530-544.
555. Reid, E. J. B., «Lollards at Colchester in 1414», *The English Historical Review*, 29, 1914, pp. 101-104.
556. Foreville, R., «Manifestation de lollardisme à Exeter en 1421? d'après une lettre "extravagente" de Henri Chichele», *Le Moyen Age*, 69, 1963, pp. 691-706.
557. Gairdner, J., *Lollardy and the Reformation in England*, Londres, 1908-1913, t. I, 1908, XII-578 pp.; t. II, 1908, VI-506 pp.; t. III, 1911, XLV-415 pp.; t. IV, ed. W. Hunt, 1913, XIV-422 pp.
558. Ogle, A., *The tragedy of the Lollard's tower*, I: *The case of Richard Hunne* (1514); II: *The Reformation Parliament*, 1529-1533: *a review of events from the downfall of Wolsey to the birth of Elizabeth*, Oxford, 1949, 393 pp.
559. Dickens, A. G., *Lollards and protestants in the diocese of York, 1509-1558*, Oxford, 1959, 280 pp.
560. Fines, J., «Heresy trials in the diocese of Coventry and Lichfield, 1511-1512», *The Journal of Ecclesiastical History*, 14, 1963, pp. 160-174.
561. Crompton, J., «Fasciculi Zizaniorum (magistri Johannis Wyclef cum Tritico)», *The Journal of Ecclesiastical History*, 12, 1961, pp. 35-45, 155-166.
562. Schlauch, M., «A Polish vernacular eulogy of Wyclef», *The Journal of Ecclesiastical History*, 8, 1957, pp. 53-73.
563. Peschke, E., «Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 54, 1935, pp. 462-483.
564. Odložilík, O., «Wycliffe's influence upon Central and Eastern Europe», *The Slavonic Review*, 7, 1928-1929, pp. 634-648.
565. Odložilík, O., *Wyclef and Bohemia*, Praga, 1937, 60 pp.
566. Novotný, J., «Peter Payne, ein englischer Flüchtling in Böhmen im XV. Jahrhundert. Ein Beitrag zu dem Problem der theologischen Abhängigkeit Jan Hus' von Wyclef», *Zeitschrift für slavische Philologie*, 20, 1950, pp. 365-368.
567. Bartoš, F. M., *Petr Payne, diplomat husitské revoluce*, Praga, 1956, 72 pp.
568. Brandt, M., «Susret viklifizma s bogomilstvom u Srijemu», en *Jogoslavenska Akad. znanosti i umjetnosti. Muzej hrvatskih starina*, 1956, pp. 33-64. [«El encuentro del movimiento de Wyclef con el bogomilismo en Srijem.»]
569. Brandt, M., «Wyclifitism in Dalmatia in 1383», *The Slavonic and East European Review*, 36, 1957-1958, pp. 58-68.
570. Brandt, M., *Wyclifova hereza i socijalni pokreti u Splitu krajem XIV. st.* Zagreb, 1955, 301, pp. [*La herejía de Wyclef y los movimientos sociales en Split a finales del siglo XIV.*]
C. R.: E. Werner, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 5, 1957, pp. 1319-1323.

571. Deanesly, M., *The significance of the Lollard Bible*, Londres, 1951, 23 pp.
572. Deanesly, M., *The Lollard Bible and other medieval biblical versions*, Cambridge, 1920, XX-483 pp.
573. Bartoš, F. M., «Hus, lollardism and devotio moderna in the fight for a national Bible», *Communio Viatorum*, 3, 1960, pp. 247-254.
574. Bartoš, F. M., «Lollardský a husitský výklad Apocalypsy», *Reformáčni sbornik*, 6, 1937, pp. 112-114. [«Un comentario lolardo y husita del Apocalipsis.»]

XIV. HUS. LOS HUSITAS

575. Bartoš, F. M., *Literárni čnnost M. Jana Husi*, Praga, 1948. [*La actividad literaria del maestro J. Hus. Con una bibliografía de sus escritos.*]
576. Polišenský, J., «Nuovi studi cechi sul movimento rivoluzionario hussita», *Società*, Milán, 1957, pp. 102-111.
577. Seibt, F., «Hus und die Hussiten in der tschechischen wissenschaftlichen Literatur seit 1945», *Zeitschrift für Ostforschung*, 7, 1958, pp. 566-590.
578. Antiguas exposiciones generales: J. Sedlák, *M. Jan Hus*, Praga, 1915; D. S. Schaff, *John Huss, his life, teachings and death*, Nueva York, 1915; F. Lutzon, The ligeand times of mastes John Huss, Londres, 1919-1921; V. Novotný, *M. Jan Hus, život a učeni*, Praga, 1919-1923; J. Herben, *Huss and his followers*, Londres, 1926; F. Strunz, *Johannes Hus, sein Leben und sein Werk*, Munich, 1927; E. Denis, *Huss et la guerre des hussites*, 2.ª ed. París, 1930.
579. Vischer, M., *Jan Hus. Sein Leben und seine Zeit*, Francfort del Meno, 1940; t. I, 400 pp.; t. II, 414 pp.
2.ª ed.: *Jan Hus, Aufruhr wider Papst und Reich*, Francfort del Meno, 1955, 415 pp.
580. Spinka, M., *John Hus and the Czech Reform*, Chicago, 1941.
581. Bartoš, F. M., *Světci a kacíři* (Spisy husovy československé e evangeliké. Fakulta bohoslovecké, 11), Praga, 1949, 334 pp. [*Santos y herejes.*]
582. Bartoš, F. M., *Ze zápasu české reformace*, Praga, 1959, 178 pp. [*El combate de la Reforma bohemia.*]
583. Vooght, P. de, *L'hérésie de Jean Hus* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 34), Lovaina, 1960, XIX-491 pp.
584. Vooght, P. de, *Hussiana* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 35), Lovaina, 1960, VII-450 pp.
585. Molnár, A., «L'évolution de la théologie hussite», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 43, 1963, pp. 133-171.
586. Betts, R. R., «The place of the Czech Reform movement in the history of Europe», *The Slavonic and East European Review*, 25, 1946-1947, pp. 373-390.
587. Seibt, F., «Die Hussitenzeit als Kulturepoche», *Historische Zeitschrift*, 195, 1962, pp. 21-62.
588. Novotný, V., «Les origines du mouvement hussite en Bohême», *Revue de l'Histoire des Religions*, 89, 1924, pp. 77-90.
589. Neumann, A., *České sekty ve stoleli XIV a XV. Staré*, Brno, 1920, 85, 94 pp. [*Las sectas en Bohemia en los siglos XIV y XV.*]
C. R.: V. Novotný, *Časopis Matice Moravské*, 45, 1921, p. 113-121.
590. Holinka, R., *Sektářství v Cechách pred revoluci husitskou* (Sborník filozofickej fakulty universitety Komenského v Bratislave, 6 = n.° 52, 1929). [*Las sectas en Bohemia antes de la revolución husita.* Cn un resumen en francés, pp. 185-188.]
591. Thomson, S. H., «Pre-Hussite heresy in Bohemia», *The English Historical Review*, 48, 1933, pp. 23-42.
592. Hlaváček, I., «Inkvisice v Čechách ve 30. letech 14. století», *Československý Časopis historický*, 5, 1957, pp. 526-538. [Con un resumen en francés: *Fragment d'un procès-verbal d'un tribunal inquisitorial*, 1337 = suplemento p. 8.]

593. Molnár, A., «Le mouvement préhussite et la fin des temps», *Communio Viatorum,* 1, 1958, pp. 27-32.
594. Preger, W., Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts», *Abhandlungen der historischen Classe der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 18, 1, 1887, pp. 1-111.
Cf. n.° 329-331.
595. Martinû, J., *Die Waldesier und die husitische Reformation in Böhmen,* Viena-Leipzig, 1910, VI-137 pp.
C. R.: V. Novotný, *Český Časopis Historický,* 17, 1911, pp. 364-366.
596. Molnár, A., «Les vaudois et la Réforme tchèque», *Bollettino della Società di Studi Valdesi, 77* = n.° 103, 1958.
597. Molnár, A., «Hus' *De matrimonio* and its Waldensian version», *Communio Viatorum,* 1, 1958, pp. 142-157.
598. Bartoš, F. M., «Vznik Taborství a Valdenství», *Jihočesky sbornik historický,* 3, 1930, pp. 38-48. [«El nacimiento del taborismo y los valdenses»].
599. Betts, R. R., «Some political ideas of the early Czech Reformes», *The Slavonic and East European Review,* 31, 1952-1953, pp. 20-35.
600. Betts, R. R., «English and Czech influences on the Husite movement», *Transactions of the Royal Historical Society,* serie 4, 21, 1939, pp. 71-102.
601. Betts, R. R., «Social and constitutional development in Bohemia in the Hussite period», *Past and Present,* 7, 1955, pp. 37-54.
602. Betts, R. R., «Jerome of Prague», *University of Birmingham Historical Journal,* 1, 1947, pp. 51-91.
603. Klicman, L., «Der Wiener Process gegen Hieronymus von Prag, 1410-1412», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung,* 21, 1900, pp. 445-457.
604. Bernard, P. P., «Jerome of Prag, Austria and the Hussites», *Church Hist.,* 27, 1958, pp. 3-22.
605. Amann, E., «Jacobel et les débuts de la controverse utraquiste», *Miscellanea Francesco Ehrle,* 1 (Studi e Jesti, 37), Roma, 1924, pp. 375-387.
606. Šedlák, J., «Počatkové kalicha», *Časopis Katolickébo Duchovenstva,* 52, 1911; 54, 1913; 55, 1914, pp. 320-322. [«Los comienzos del cáliz».]
607. Bartoš, F. M., «Počátky kalicha v Čechach», *Časopis Musea Kralovstvi Českeho,* 96-97, 1922-1923. [«Los comienzos del cáliz en Bohemia».]
608. Macek, J., «Táborské chiliastické články», *Historický Sborník,* 1, 1953, pp. 53-64. [«Los artículos quiliastas de Tábor».]
609. Werner, E., «Popular ideologies in Late medieval Europe. Taborite chiliasm and its antecedents», *Comparative Studies in Society and History,* 2, 1960, pp. 344-363.
610. Kaminsky, H., «Chiliasm and the Hussite revolution», *Church History,* 26, 1957, pp. 43-71.
611. Kaminsky, H., «Hussite radicalism and the origins of Tabor 1415-1418», *Medievalia et Humanistica,* 10, 1956, pp. 102-130.
612. Werner, E., «Antihussitisches Pamphlet oder taboritischer Traktat?, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe,* 9, 1959-1960, pp. 579-581.
Cf. F. M. Bartoš, «Novy pramen k dejinam ceskeho chiliasmu?», *Theologicka Priloha krest nské revue,* 29, 2, 1961, pp. 10-16.
613. Heymann, F. G., *John Žižka and the Hussite revolution,* Princeton, 1955, X-521 pp; bibliografía, pp. 499-507.
614. Bartoš, F. M., «Žižka a pikarti», Kalich, 9, Praga, 1924, pp. 97-108, [«Zizka y los picardos»].
615. Bartoš, F. M., «Pikardi a pikarti», *Časopis Narodního Musea,* 101, 1927, pp. 225-250.
Trad. francesa: «Picards et "pikarti", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français,* 80, 1931, pp. 465-486; 81, 1932, pp. 8-28.
616. Werner, E., «Die Nachrichten über die böhmischen "Adamiten" in religionishistorischer

Sicht», en T. Büttner y E. Werner, *Circumcellionem und Adamiten. Zwei Formen mittellaterlicher Haeresie* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 2), Berlín, 1959, pp. 73-141.
617. Macek, J., *Husitské revolučni hnutí* (Za svobodu lidu, 6), 2.ª ed. Praga, 1952, 206 pp.
Trad. alemana: *Die hussitische revolutionäre Bewegung*, Berlín, 1958, XII-231 pp.
617 a. Macek, J., «Jean Hus et son époque», *Historica*, 13, Praga, 1966, pp. 51-80.
618. Macek, J., *Tábor v husitském revolǔcním hnutí*, 1. (Práce Českoslo venské Akademie věd. Sekce filosofie a historie, 1), Praga, 1952, 2 vol. 453 y 429 pp.; vol. 1, 2.ª ed. 1956, 395 pp. [*Tábor y el movimiento revolucionario husita.*]
619. Machovcová, M. y Machovec, M., *Utopie blouznivcu a sektaru*, Praga, 1960, 526 pp. [*Las utopías de los fanáticos y de los sectarios.*]
620. Kalivoda, R., «Vytvočení revolučni ideologie selsko-plebejského Tábora», *Filosofský Časopis*, 5, 1957, pp. 821-876. [«La formación de la ideología revolucionaria en el Tábor campesino y plebeyo».]
621. Kalivoda, R., «Husitšké myslení», *Filosofie c dějnách ceskéhonárodna. Protokol celostát-ní konference o dejinách České filosofic v Liblicích ve dnech* 14-17. *dubna* 1958, Praga, 1958, pp. 40-69. [«El pensamiento husita».]
622. Kalivoda, R., *Husitská ideologie*, Praga, 1961, 560 pp.
C. R.: P. de Vooght, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 57, 1962, pp. 493-500; M. Machovec, *Filosoficky Časopis*, 1962, pp. 398-419; B. Töpfer, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 11, 1963, pp. 146-167.
623. Bartoš, F. M., «Dve studie o husitskych postilách», *Rozpravy Československé Akademie ved, Rada SV*, 65, 1955,. [«Dos estudios sobre sermonarios husitas».]
624. Molnár, A., «Eschatologikcá naděje esčké reformance», en J. L. Hromádka, *Od reformace k zitřku*, Praga, 1956, pp. 11-101.
Trad. alemana: «Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation», en *Von der Reformation zum Morgen*, Leipzig, 1959, pp. 59-187.
625. Heymann, F. G., «The hussite-utraquist Church in the 15th and 16th centuries», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 52, 1961, pp. 1-15.
626. Peschke, E., *Die Theologie der Böhmischen in ihrer Frühzeit* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschich, 5 et 20), Stuttgart, 1935-1940; t. I: *Das Abendmahl, 1: «Untersuchungen»*, XVII-382 pp.; t. II: *Textes, aus alttschechischen Handschriften übersetzt*, VIII-274 pp.
627. Řičan, R., *Dejiny jednoty bratrské*, Praga, 1957, 518 pp.
Trad. alemana abreviada: *Die Böhmischen Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte.* Con un capítulo sobre la teología de los hermanos bohemios de A. Molnár, Berlín, 1961, 375 pp.
628. Bartós, F. M., *Husitství a cizina* (Knihovny české mysli, 9), Praga, 1931, 264 pp. [*Los husitas en el extranjero.*]
629. Köpstein, H., «Zu den Auswirkungen der hussitischen revolutionären Bewegung auf Franken», *Aus 500 Jahren deutschtschechoslowakischer Geschichte*, ed. K. Obermann y J. Polišenky, Berlín, 1958, pp. 11-40.
630. Köpstein, H., «Ueber den deutschen Hussiten Friedrich Reiser», *Zeitschrift für Geschichswissenschaft*, 7, 1959, pp. 1068-1082.
631. Bludau, A., «Gab es im Ermland eine hussitische Bewegung?». *Zeitschrift für Geshichte und Altertumskunde des Ermlandes*, 22, 1924, pp. 39-60.
632. Maleczyňska, E., *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Varsovia, 1959, 551 pp. [*El movimiento husita en Bohemia y Polonia.*]
C. R.: J. Macek, *Českolovenský Časopis Historický*, 9, 1961, pp. 82-90.
633. Székely, G., «A huszitizmus és a magyar nép», *Századok* 90, 1956, pp. 331-367, 556-590. [El husitismo y el pueblo húngaro.]
Trad. checa: *Husitsví a madjarsky lid. Mezinárodní ohlas husitství*, Praga, 1958, pp. 111-161. [*La repercusión internacional del husitismo.*]
634. Székely, G., «A huszitizmus viszhangja Magyarorzág népeiben», en *A Magyar tudomá-*

nyos Akadémia társadalmi-történeti tudományok osztályának közleményei, 5, 1954. [«La repercusión del husitismo en los pueblos de Hungría».]
635. Demény, L. y Pataki, J., «A huszita forradalmi mozgalom elterjedése hazánkban és hatása a parasztok 1437-1438, évi felkesére», en *A Kolozsvári Bolyai Tudomány gyetem* (1945-1955), Cluj, 1956, pp. 223-234. [Con un resumen en francés: *La propagation du mouvement révolutionnaire hussite sur le territoire de la République Populaire Roumaine et son influence sur les soulèvement des paysans*, 613 pp.]
636. Kardos, T., «A huszita mozgalmak és Hunyadi Mátyás szerepe a magyar nemzeti egyház kialakitásában«, *Századok*, 84, 1950, pp. 121-177. [«El movimiento husita y el papel del rey Matías Corvino en la fundación de la Iglesia nacional húngara».]
637. Kardos, T., «A huszita biblia keletkezése», en *A Magyar tudom-nyos Akadémica nyelváés irodalomtudományi osztályának közleményei*, 3, 1953, pp. 127-177. [«El nacimiento de la Biblia husita».]

XV. HEREJÍA E INQUISICIÓN EN LOS DIFERENTES PAÍSES

Italia

638. Bortnik, N. A., «Eretičeskie sekt'i Italii pervoj polovin'i XIII v.»), *Srednie veka*, 10, 1957, pp. 101-123.
639. Rivoire, P., «L'Inquisition et les hérétiques du Nord de l'Italie d'après les archives du Vatican», *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*, 56, 1930, pp. 51-56.
640. Boffito, G., «Eretici in Piemonte al tempo del gran scisma (1378-1417)», *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 18, 1897, pp. 381-431.
641. Gonnet, G., «Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 108, 1960, pp. 3-36.
642. Biscaro, G., «Inquisitori ed eretici lombardi (1299-1318)», *Miscellanea di Storia Italiana*, serie 3, 19, 1922, pp. 445-557.
643. Fumi, L., «L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato», *Archivio Storico Lombardo*, serie 4, 13, 1910, pp. 5-124, 285-414; 14, 1910, pp. 145-220.
644. Bergamaschi, S. S., «L'Inquisizione e gli eretici a Cremona. Saggio storico», *La Scuola Cattolica*, serie 4, 12, 1907, pp. 273-286, 554-565.
645. Serena, A., «Fra gli eretici trevigiani», *Archivio Veneto-Tridentino*, 3, 1923, pp. 169-202.
646. Biscaro, G., «Eretici ed inquisitori nella Marca Trevisana (1280-1308)», *Archivio Veneto*, serie 5, 11, 1932, pp. 148-180.
647. Ilarino da Milano, «Gli antecedenti inediti di un noto episodio dell' inquisizione francescana a Treviso (1262-1263)», *Collectanea Franciscana*, 5, 1935, pp. 611-620.
648. Delorme, F. M.: «Un homonyme de Saint Antoine de Padoue inquisiteur dans la Marche de Trévise vers 1300», *Archivum Franciscanum historicum*, 8, 1915, pp. 312-316. *Cf.* G. Presutti: «Altri documenti su l'anonimo fr. Antonio da Padova O.M. e l'inquisizione in Lombardia», *ibid.*, pp. 662-667.
649. Mariano da Alatri, «Inquisitori veneti nel Duecento», *Collectanea Franciscana*, 30, 1960, pp. 398-452.
650. Ilarino da Milano, «L'istituzione dell' inquisizione monasticopapale a Venezia nel secolo XIII», *Collectanea Franciscana*, 5, 1935, pp. 177-212.
651. Leicht, P. S., «La lotta contro gli eretici in Friuli nel secolo XIII», *Memorie Storiche Forogiuliesi*, 20, 1924, pp. 137-141.
652. Dupré Theseider, E., «L'eresia a Bologna nei tempi di Dante», en *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, Florencia, 1958, t. I, pp. 381-444.
653. Ristori, G. B., «I patarini in Firenze nella prima metà del secolo XIII», *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche*, 1, 1905, pp. 10-23, 328-341, 754-760.
654. Biscaro, G. G., «Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334)», *Studi Medievali*, N.S., 2, 1929, pp. 347-375; 3, 1930, pp. 266-287.

655. Manselli, R., «Per la storia dell' eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli», *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 62, 1950, pp. 123-138.
656. Becker, M. B., «Florentine politics and the difussion of heresy in the Trecento: a socioeconomic inquiry», *Speculum*, 34, 1959, pp. 60-75.
657. Mariano da Alatri, «Nuove notizie sull' inquisizione toscana del Duecento», *Collectanea Franciscana*, 31, 1961, pp. 637-644.
658. Oliger, L., «Alcuni documenti per la storia dell' inquisizione francescana in Toscana e nell'Umbria (1272-1324)», *Studi Francescani*, serie 3, 3, 1931, pp. 181-204.
659. Fumi, L., *Eretici e ribelli nell' Umbria. Studio storico di un decennio (1320-1330)* (Biblioteca umbra, 6), Todi, 1916, 195 pp.
660. Oliger, L., *De secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV* (Storia e letteratura, 3), Roma, 1943, XII-166 pp.
661. Mariano da Alatri, «L'Inquisizione francescana nell' Italia centrale nel secolo XIII», *Collectanae Franciscana*, 22, 1952, pp. 225-250; 23, 1953, pp. 51-165.
662. Natalucci, M., «Lotte di parte e manifestazioni ereticali nella Marca agli inizi del secolo XIV», *Studia Picena*, 24, 1956, pp. 125-144.
663. Esposito, M., «Auto de fe», à Chieri en 1412», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 42, 1947, pp. 422-432.
664. Sorgia, G., *Studi sull' inquisizione in Sardegna* (Univ. de Cagliari. Facoltà di Lettere e di Magisterio), Palermo, 1961, 93 pp.

Francia - Bélgica

665. Esnault, R., «Traccie ereticali nel Medioevo francese», *Religio*, 14, 1937, pp. 18-53.
666. Sidorova, N. A., «Narodn' je eretičeskie dviženija vo Francil v XI i XII vekach», *Srednie veka*, 4, 1953, pp. 74-102. [«Los movimientos heréticos populares en Francia en los siglos XI y XII».]
667. Grisart, M., «Le catahrisme dans le Nord de la France», *Cahiers d'Etudes Cathares*, serie 2, 3-4, 1959, pp. 24-40.
668. Russell, J. B., «Heresy in the diocese of Liège before 1160», *Dissertation Abstracts*, 22, 1961-1962, p. 3623.
669. Halkin, L.-E., «L'hérésie et sa répression au pays de Liège avant la Réforme», *Bulletin de la Société Scientifique et Littéraire du Limbourg*, 43, 1929, pp. 106-127.
670. Haskins, C. H., «Robert le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northen France», *The American Historical Review*, 7, 1901-1902, pp. 437-457, 631-652. Reimpresión modificada en *Studies in Mediaeval Culture* [*cf.* n.° 672], pp. 193-244.
671. Långfors, A., «Un partisan anonyme du grand inquisiteur Robert le Bougre», *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel* (Mémoires et documents publiés par la Société de l'Ecole des Chartes, 12), París, 1955, t. II, pp. 96-100.
672. Haskins, C. H., *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, 1929, pp. 245-255: «The heresy of Echard the Baker of Rheims.»
673. Chénon, E., «L'hérésie à la Charité-sur-Loire et les débuts de l'inquisition monastique dans la France du Nord au 13e siècle», *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 41, 1917, pp. 299-345.
674. Beuzart, P., *Les hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Alleu*, tesis teológica protestante, Universidad de París, París, 1912, XI-576 pp.
675. Frederiq, P., «L'hérésie à l'université de Louvain vers 1470», *Académie Royale de Belgique. Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques et de la Classe des Beaux-Arts*, 1905, pp. 11-16.

Alemania - Austria

676. Förg, L., *Die Ketzerverfolgung in Deutschland unter Gregor IX. Ihre Herkunft, ihre Bedeutung und ihre rectalichen Grundlagen* (Historische Studien, 218), Berlín, 1932, 98 pp.
677. Bernard, P. P., «Heresy in XIVth century Austria», Medievalia et Humanistica, 10, 1956, pp. 50-63.
678. Brunner, G., «Ketzer und Inquisition in der Mark Brandenburg im ausgehenden Mittelalter», *Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte,* 1, 1904, pp. 1-36. [Disertación filosófica, Berlín, 1904.]
679. Konrad, P., «Schlesien und die religiöse Opposition des Mittelalters», *Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens,* 5, 1896, pp. 201-219.
680. Braun, P., «Der Ketzerprozess des Propstes Minnike von Neuwerk in Goslar (1221-1224)», *Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen,* 6, 1909, pp. 212-218.
681. Triller, n. Birch-Hirschfeld, A., «Häresien in Altpreussen um 1390? Studien zur Geschichte des Preussenlandes», *Festschrift für Erich Keyser zu seinem 70. Geburtstag,* Marburgo, 1963, pp. 397-404.
682. Schornbaum, K., «Zur Geschichte der Ketzer in Franken (Ansbach 1456)», *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte,* 8, 1933, pp. 203-204.

España

683. Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles,* Madrid, 1880-1881; t. I, 802 pp.; t. II, 786 pp.; t. III, 891 pp.; última edición, Madrid, 1946-1947.

SUPLEMENTO

684 (1 a). Kulcsár, Z., *Eretnekmozgalmak a XI-XIV. században* (A Budapesti Egyetemi Könyvtár Kiadvánvay = Bibliothèque de l'Université L. Eötvös, 22), Budapest, 1964, 335 pp.; bibliografía [*Los movimientos heréticos de los siglos XI al XIV*].
685 (18 a). Borst, A., «Mittelalterliche Sekten und Massenwahn», en *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht herausgegeben von W. Bitter,* Stuttgart, 1965, pp. 173-184.
686 (27 a). Erbstösser, M., «Publikationen zu den sozial-religiösen Bewegungen in Westeuropa und Deutschland während des Mittelalters», *Historische Forschungen in der DDR. Analysen und Berichte (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 8.° año, número especial), Berlín, 1960, pp. 105-115.
687 (32 a). Werner, E., «Les mouvements messianiques au Moyen Age», *Archives de Sociologie des Religions,* 8, 1963, pp. 73-75.
688 (37 a). Manteuffel, T., *Die Geburt der Ketzerei* (Geist und Gesellschaft. Texte zum Studium der sozialen Entwicklung) Vienne-Francfort-Zürich, 1965, 124 pp. (*cf.* n.° 37).
689 (46 a). Grundmann, H., «Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters,* 21, 1965, pp. 519-575.
690 (48 a). Stegmüller, F., Oportet hareses esse. I. Cor. 11, 19 in der Auslegung der Reformationszeit», en *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin,* Münster-en-W., 1965, pp. 330-364.
691 (50 a). Clasen, C. P., «Medieval heresies in the Reformation», *Church History,* 32, 1963, pp. 392-414.
692 (50 b). Lecler, J., *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation 1965,*

1 120 pp., 2 vols. [*Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma,* Alcoy, Marfil, 1969, 2 vols.]
693 (52 a). Russell, J. B., *Dissent and Réform in the Early Middle Ages* (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, 1), Berkeley-Los Angeles, 1965, 323 pp.
694 (105 a). Heisig, K., «Eine gnostische Sekte im abendländischen Mittelalter», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* 16, 1964, pp. 271-274. [*De Gerhohi Reichersbergensis De Investigatione antichristi,* I, 17, *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite,* II, p. 324.]
695 (113 a). Obolensky, D., «Le Christianisme oriental et les doctrines dualistes», en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura, 62), Roma, 1964, pp. 643-653.
696 (113 b). Abel, A., «Les sources arabes sur le manichéisme», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves,* 16, 1963, pp. 31-37.
697 (127 a). Loos, M., «Où en est la question du mouvement paulicien?» *Izvestija na Instituta za Istorija,* 14-15, Sofía, 1964, pp. 357-371.
698 (127 b). Loos, M., «Zur Frage des Paulikianismus und Bogomilismus», *Byzantinistische Beiträge,* Berlín, 1964, pp. 323-332.
699 (134 a). Vasilescu, D., «El bogomilismo», (en rumano), *Studii teol.,* serie 2, 15, 1963, pp. 444-460.
699* (139 a). Vaillant, A., «Un apocryphe pseudo-bogomile: *La Vision d'Isaïe*», *Revue des Etudes Slaves,* 42, 1963, pp. 109-121.
700 (146 a). Wild, G., «Bogu mili» als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Sektenkirche», *Kirche im Osten,* 6, Gotinga, 1963, pp. 16-33.
700* (146 b). Werner, E., «Φεόφιλος-Bogumil», *Balkan Studies,* 7, Tesalónica, 1966, pp. 49-60.
701 (147 a). Backvis, C., «Un témoignage bulgare du 10[e] siècle sur les bogomiles: le *Slovo* de Cosmas le Prêtre», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves,* 16, 1963, pp. 75-100.
702 (148 a). Dujčev, I., «L'epistola sui Bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto», *Mélanges Eugène Tisserant,* 2, (Studi e testi, 232), Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 63-91.
703 (158 a). Angelov, D., «Le mouvement bogomile dans les pays slaves balkaniques et dans Byzance», *L'Oriente cristiano nella storia della civittà* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienze e di cultura, 62), Roma, 1964, pp. 607-618.
704 (158 b). Angelov, D., «Bogomilstvoto v istorijata na slavjanskite narodi i vlijanieto mu v zapadna Evropa», *Slavjanska filologija,* 5, Sofía, 1963, pp. 167-178. [«El bogomilismo en la historia de los pueblos eslavos y su influencia en Europa occidental».]
705 (158 c). Dujcev, I., «I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia», *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienze e di cultura, 62), Roma, 1964, pp. 619-641.
706 (160 a). Primov, «Svedenija iz anonimen izvor za vlijanieto na bulgarskoto bogomilitvo z zapadna Evropa», *Izvestija na Instituta za Istorija,* 14-15, Sofía, 1964 pp. 299-313. [«Datos de una fuente anónima sobre la influencia del movimiento bogomilo en Europa occidental».] Con un resumen en francés.
707 (160 b). Zajcev, V. K., «K voprosu o vzaimootnošenii bogomil'stva i nekotorych zapadnych eretičeskich dviženij», *Vestnik Leningradskogo Universiteta,* 14, Serija istorii, 1964, 3, pp. 109-116. [«A propósito de las relaciones recíprocas entre el bogomilismo y ciertos movimientos heréticos de Europa occidental».]
708 (68 a). Balota, A., «Bogomilismul si cultura maselor populare din Bulgaria si tarile romíne», *Romanoslavica,* 10, 1964, pp. 19-72.
709 (176 a). Circović, S. M., «Die bosnische Kirche», en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienze e di cultura, 62), Roma, 1964, pp. 547-577.
710 (179 a). Okiç, T., «Les Kristians (bogomiles) de Bosnie», *Cahiers d'Etudes Cathares,* 2.ª serie, 20, 1963, pp. 3-6.

711 (180 a). Kniewald, D., «Hierarchie und Kultus bosnischer Christen», *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienze e di cultura, 62), Roma, 1964, pp. 579-605.
712 (206 a). Manselli, R., «Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo 12», en *Arte e storia. Studi in onore di Leonello Vincenti,* Turín, 1965, pp. 309-338.
713 (221 a). Wiersma-Verschaffelt, F., «Boeken en geloof der Zuidfranse Katharen», *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis,* N.S., 46, 1963, pp. 1-13.
714 (227 a). Thouzellier, C., *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du 12ᵉ et au début du 13ᵉ siècles. Politique pontificale, controverses* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris. Serie: Recherches, 27), París, 1966, 525 pp.
715 (238 a). Lignières, M., *L'hérésie albigeoise et la croisade* (Collection Alternance), París, 1964, 191 pp.
716 (247 a). Montégut, O. de, *Le drame albigeois. Dénouement tragique de l'histoire secrète du Moyen Age,* París, 1962, 190 pp.
717 (274 a). Fornairon, E., *Le mystère cathare* (Homo sapiens), París, 1964, 234 pp.
718 (275 a). Nelli, R., *Le phénomène cathare* (Nouvelle recherche, 21), Toulouse-París, 1964, 198 pp.
719 (275 b). Nelli, R.; Niel, F.; Roché, D.; Duvernoy, J., *Les cathares. Documents et articles,* París, 1964, 462 pp.
720 (282 a). Riol, J.-L., *Dernières connaissances sur les questions cathares* (Ensayo de crítica histórica), Albi, 1964, 81 pp.
Resumen revisado y aumentado del *Bulletin de la Société des Sciences, Arts, et Belles-Lettres du Tarn,* N.S., 21, 1960 (1961).
721 (282 b). «Les "Texerants" pseudo-cathares et leurs hypogées. (Editorial)», *Chthonia. Publication semestrielle du Centre international de recherches anhistoriques, directeur: M. Broëns,* 3, 1964, pp. 1-16.
722 (331 a). Cegna, R., «I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo», *Rivista de Storia e Letteratura Religiosa,* 1, Florencia, 1965, pp. 392-423.
723 (332 a). Molnar, A., «Les 32 errores Valdensium de la Bohême», en *Bollettino della Società di Studi Valdesi,* 84, 1964, n.° 115, pp. 3-4.
724 (357 a). Leiber, R., «Die mittelalterliche Inquisition», *Stimmen der Zeit,* 170 = 87° año, 1961-1962, pp. 161-176.
725 (373 a). Heitmeyer, H., *Sakramentenspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio. Von den «Wirkungen» besonders der Taufe und Weihe in der ersten Causa seiner» Summa super corpore decretorum* (Analecta Gregoriana, 132 = Series Facultatis iuris canonici, sect. B, 12), Roma, 1964, XVI-173 pp.
726 (374 a). Féaux de Lacroix, K., «Graf Gottfried von Arnsberg zwischen Ketzerrichtern und Ketzern», *Soester Zeitschrift,* 77, 1963, pp. 52-56.
727 (409 a). Duvernoy, J., comp., *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (Benoit XII). Texte latin établi d'après le manuscrit n.° 4030 de la Bibliothèque Vaticane avec introduction et notes (Bibliothèque méridionale, 2.ª serie, 41),* Toulouse, 1965-1966, 3 vols.
728 (449 a). Manselli, R., «Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della *Lectura super Apocalipsim e dell'Arbor vitae crucifixae Jesu)», Studi medievali,* serie 3, 6, 1965, fasc. 2, pp. 95-122.
729 (452 a). Manteuffel, T., «Piotr sy Jana Olivi —świety czy herezjarcha?» *Przeglad Historyczny,* 55, 1964, pp. 392-404.
Trad. francesa: «Pierre-Jean Olivi, saint ou hérésiarque?», *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances,* 1964, pp. 61-69.
730 (486 a). Anagnine, E., *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del trecento* (Biblioteca di cultura, 69) Florencia, 1964, 283 pp.
731 (486 b). Guarnieri, R., «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», I: «Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI»; II: *«Il Miroir des simples âmes*

di Margherita Porete»; III: «Appendici», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, 1965, pp. 351-708.

732 (526 a). Maier, A., «Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die Visio beatifica Dei», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, 1965, pp. 213-251.

733 (543 a). Stacey, J., *John Wyclef and Reform*, Londres, 1964, 172 pp.

734 (546 a). Mundroch, V., «John Wyclef and Richard Flemyng, bishop of Lincoln: gleanings from German sources», *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 37, 1964, pp. 239-245.

735 (546 b). Smalley, B., «The Bible and eternity: John Wyclef's dilemma», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 27, 1964, pp. 73-89.

736 (654 c). Kaminsky, H., «Wyclifism as ideology of revolution», *Church History*, 32, 1963, pp. 3-20.

737 (546 d). Benrath, G. A., «Wyclef and Hus», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 62, 1965, pp. 196-216.

738 (547 a). Kurze, D., «Die festländischen Lollarden. Zur Geschichte der religiösen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte*, 47, 1965, pp. 48-76.

739 (548 a). Thomson, J. A. F., *The later lollards 1414-1520* (Oxford Historical Series, serie 2), Londres, 1965, 272 pp.

740 (548 b). Aston, M., «Lollardy and the Reformation: survival or revival?», *History*, 49, 1964, pp. 149-170.

741 (567 a). Thomson, S. H., «A note on Peter Payne and Wyclef», *Medievalia et Humanistica*, 16, 1964, pp. 60-63.

742 (574 a). Davis, J. F., «Lollards, reformers and St. Thomas of Canterbury», *University of Birmingham Historical Journal*, 9, 1963, pp. 1-15.

743 (576 a). Polišensky, J., «Neue Arbeiten über die Hussitische Revolutionsbewegung», *Sborník vysoké školy pedagogické v Olomouci*, 4, 1957, pp. 99-108.

744 (585 a). Molnăr, A., «Les réponses de Jean Huss aux quarante-cinq articles», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 31, 1964, pp. 85-99.

745 (587 a). Seibt, F., *Hussitica. Zur Siriktur einer Revolution* (Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 8), Colonia-Graz, 1965, VII-205 pp.

746 (587 b). Seibt, F., «Die hussitische Revolution», *Zwischen Frankfurt und Prag. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des Collegium Carolinum in Frankfurt —M. am. 7. und 8. Juni 1962*, Munich, 1963, pp. 75-102.

747 (587 c). Höss, I., «Die hussitische Revolution», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 16, 1965, pp. 207-217.

743 (587 d). Bartoš, F. M., *Husitskâ revoluce*, I: *Doba Žizkova 1415-1426*. (České dejiny, 2, 7) Praga, 1965, 236 pp.

748* (611 a). Kaminsky, H., «The Free Spirit in the Hussite revolution», S. L. Thrupp, comp. *Millennial dreams in action*, La Haya, 1962, pp. 166-186.

749 (617 a). Macek, J., *Die Hussiten-Bewegung in Böhmen*, Praga, 1965, 135 pp.

750 (618 a). Kaminsky, H., «Pius Aeneas among the Taborites», *Church History*, 28, 1959, pp. 281-309.

751 (625 a). Bartoš, F. M., «A delegate of the Hussite Church to Constantinople in 1451-1452», *Byzantinoslavica*, 24, 1963, pp. 287-292.

752 (625 b). Kaminsky, H., «Peter Chelcičký: treatises on Christianity and the social order», *Studies in Medieval and Renasissance history*, 1, Lincoln, 1964, pp. 107-179.

753 (628 a). Kaminsky, H., Bilderback, D. L.; Boba, I.; Rosenberg, P. N., comps., *Master Nicholas of Dresden, the old color and the new. Selected works contrasting the primitive Church and the Roman Church. Edited, annotated and translated* (Transactions of the American Philosophical Society, N.S., 55, 1), Filadelfia, 1965, 93 pp.

754 (653 a). Mariano da Alatri, «L'Inquisizione a Firenze negli anni 1344-1346 da un'istruttoria contro Pierto da l'Aquila», en *Miscellanea Melchor de Pobladura*, 1, Roma, 1964, pp. 225-249.

755 (656 a). Pirri, P., «Episodi della lotta contro l'eresia a Siena», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 32, 1963, pp. 103-132.
756 (661 a). Sacchetti-Sassetti, A., «Giovanni da Capestrano e Lorenzo da Rieti, inquisitori in Sabina», *Archivum Franciscanum Historicum*, 57, 1964, pp. 200-204.
757 (675 a). Ventura Subirats, J., «Hérétiques du Roussillon et de Cerdagne au temps de Jaime I», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 2.ª serie, 21, 1964, pp. 49-56; 23, 1964, pp. 3-12.
758 (683 a). Ventura, J., *Els heretges catalans* (Biblioteca selecta, 348), Barcelona, 1963, 241 pp.
759 (683 b). Ventura Subirats, J., «El catarismo en Cataluña», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 28, 1959-1960, pp. 75-168.
760 (683 c). Ventura Subirats, J., «Le catharisme en Catalogne», *Cahiers d'Etudes Cathares*, 2ª serie, 19, 1963, pp. 3-25.
761 (683 d). Ventura Subirats, J., «La valdesía en Cataluña», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 29, 1961-1962, pp. 275-317.

NOMBRES DE AUTORES*

* Los nombres indicados son los de la bibliografía, pp. 317-353.

L

M

N

T

U

V

W

Z

NOMBRES DE HEREJES, SECTAS, LUGARES Y PAISES*

* Los números indicados son los de la bibliografía, pp. 317-353.

D

E

F

G

P

Q

R

S

T

impreso en impresos naucalpan, s.a. de c.v.
san andres atoto núm. 12
53500 naucalpan - edo. de méxico
un mil ejemplares y sobrantes
17 de noviembre de 1995